المحبَّة

الدكتورة مها قنوت
وزيرة الثقافة

هي المرة الأولى التي يغذُّ فيها الزائرون سيرهم إلى بلد الحبيب غائباً وحاضراً... يتلمسون وجوده الذي ما انطوى أبداً ... هي المرة الأولى التي تدخُلُ مهرجاننا.. ولا مهرجان.! فنبض أغانينا دموعٌ حارقة... والشعر يلهج بالرثاء والدعاء... والهزة التي رجت الأرض لم تترك الأجساد إلا طيف غم لا يزول... نفتقد ابتسامة زرعت المحبة في تراب الأرض وفي

العيون... وقدمت الباسل، يبلورها مهرجانات تزغرد في قوافيها الحقول... أي مدخل ندخل يا سيدي؟ كي نغسل الحزن من المآقي؟. وكيف باستطاعة السواعد مهما اشتدت أن تزيح امتزاج الألم في دمائنا؟ وإذ يتوقف الفرسان في محاولة استعادة الصواب... فالمصاب أكبر ثم أكبر... لقد ترجل الفارس العظيم إنها الحقيقة المرّة.

هل ترجلت حقاً عن حصانك الذي فتحت به الدنيا وقبلها القلوب.. يوم قلت لبوابات العالم: إن الوجه العربي لا يغيب... يوم ارتفعت فوق نسيج مجدك أقواس النصر في كل مكان... يوم بسطت لك الشعوب بساطها الأحمر... تستقبل الفاتح والناصح والحكيم؟ يوم أنصتت مسامع الكون إلى كلماتك الهادئة الحاسمة تغذي الشعوب بنسغ الكرامة كيف يكون.. وترسم للحريات ملامح البقاء وتطبع في صفحة النضال بصمةً.. تعلم الأجيال .. كيف تفتدي... كيف تهتدي... كيف تستعيد ما قد يعتدي فيه الزمان... ويبقى الأغلى... هو المكان... يا صاحب الأرض يا سيد الأوطان!! أما كنت تتمهل قليلاً كي ترى جني ثمارك؟ أم أنك مرهون بالتعب جهداً وإنهاكاً .. يامن لو تفتدى عيناه... افتدينا... وقد أبكى العيون.

لمن بعد هذا اليوم ننسج القوافي؟ لمن نجدل ضفائر الشمس أزاهير غارٍ وأكاليل نصر.؟ لمن نطلق اليراع يغازل

أو نَملك إلا أن نخضع... أو نملك إلا أن نرضخ... ونحن على يقين أن الأمر لو كان اختيارك لاخترت أن تظلَّ حارسنا الأمين في ليل الصقيع... لاخترت خمسين عاماً من الكفاح... نهارها نهار... وليلها نهار... وكنا ننام ملء العين... وأنت ساهرٌ... ويطلع النهار!

ومن نهارات صنعتها ومن نهارات تركتها يخرج البشار... أسرجوا خيل السباق للسباق... فالنهج نهجه... والطريق طريقه... وعند كلِّ منعطفٍ نقطة علاَّم على الطريق... لن نضلَّ وبيننا الكشَّاف، من جاور الخبير يغدو خبيراً... ومن يصنع النور لا يخشى فجاة الظلام وشجرة الرضوان ما زالت وارفةً، تُظلُّ أمةً تبايع النهج واضحاً، والبشار مؤتمناً، وتمد أيديها سواعد... تحيطه... حباً... وعزاً... وشكيمةً لا تغيب...

يا بن بيت النور هذه قوافلنا... تحدو وراءك حاملةً حلمها العربي.. أنَّ الأرض أغلى... وأنْ لا تراجع عن ذرةٍ واحدةٍ من تراب الأرض... كما ذكرت في خطابك إذ بدأت... يوم بدأت. حفاظاً على أرضنا وكرامتنا وعزِّنا الذي لن يغيب... هو الموروث العظيم الذي حمَّلك الراية عاليةً... كي تبقى الرايةُ عاليةً وكي نتابع المسير... يا بن بيت النور، المشعل في يدك - وقّاداً سيبقى - ما دام في عروقنا دماء... يا بن بيت النور، يا وارث الخصال من أنبل الرجال.. .. فماذا أقول؟!

أوارثٌ منْ أبيكَ ما كَبُرتَ بهِ ... أمْ أنهُ الطَبعُ ما جادتْ بهِ الشيَمُ
بَلْ تلكَ مدرسَةٌ بِالصدقِ أسَّسَها ... والعُرْبُ في ظلِّ فيءِ الأُسْدِ تَعْتَصِمُ
إنْ يَسألِ الجُودُ عن أُطْروحَةٍ صُنِعَتْ ... فَأنتَ نَجلُ الذي رُدَّتْ به الذِمَمُ
إنْ حَظُّهَا امَتي في ظلِهِ كَبُرَتْ ... فَكيف لا تَرتَوي في ظلِهِ اللِمَمُ
منْ حُبنَا نَعَمْ بالدمعِ نكتُبُها ... مِنْ حُبِنَا نَعَمٌ هَدارةٌ وَ دَمُ
والنورُ حينَ يغيبُ النَسْرُ في جُنُحٍ ... فَألْفُ نُورٍ عَلى سِيماهُ يَنْتَظِمُ
وَ إنّنا يا أَخَا الأحرارِ في أمةٍ ... نادى الرضيعُ بها و اسْتَصرَخَ الهَرِمُ
لأنْتَ فيها المُنى وانتَ فيها السَنَى ... وأَنْتَ فيها الرؤى والعَينُ والحُلُمُ
والشَعْبُ خَلْفَكَ ما لانَتْ عزيمتُهُ ... إنْ يُفْتَدى مُحزَنٌ فالمُفْتَدُونَ هُمُ
في ظلِ جنُحِكَ يا بَشارُ أُسدُ شَرىً ... إنْ رفَّ جفنُكَ خاضُوا الموتَ واقتَحَموا
إنْ أدْمَعَتْ لَيْلَةً سماؤُنا حَزَنَاً ... فَالشَمْسُ بعدَ بُكاءِ الغيمِ تَبْتَسِمُ
وأنْتَ في لَيلِهِم نورٌ يُضىءُ لَهُمْ ... سَيْفٌ على حَدِهِ الدنيا وتنحَسِمُ

فإلى صانع المحبة في وطننا يدوم الدعاء، والرحمة مشفوعة لباسل الشهداء، موصولة بالهمة والعزيمة والصمود لحامل الراية في الدرب الطويل السيد الرئيس الدكتور بشار الأسد.

مهرجان المحبة بعض حبنا... وشكر لراعيه الدكتور محمد مصطفى ميرو رئيس مجلس الوزراء

وللمجدين خلف قيامه ونجاحه الرفيق أمين فرع حزب البعث العربي الاشتراكي الدكتور محسن الخير ومحافظ اللاذقية الرفيق نواف الفارس واللجنة العليا للمهرجان الذين اجتهدوا كي يعبروا نحو الأمل في ظروف الحزن العصيب، وإنني إذ أعلن افتتاح الدورة الثانية عشرة لمهرجان المحبة، أرفع باسمكم وباسم المحبة التي لن تغيب شكرنا وتحيتنا لقائد المسيرة الدكتور بشار الأسد رئيس الجمهورية أن الراية ستبقى عالية... وأنّا خلفك سائرون.

اتمنى للمحبة النجاح في مهرجانها والسلام عليكم ورحمة الله...

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

تحديث الدولة

عبد الهادي عباس

فكرة الدولة وأركانها: يصعب جداً تعريف فكرة الدولة، وغالباً ما يفهم تحت كلمة «الدولة» مجمل التركيب المكون من وظائف ومؤسسات تمارس سلطة عامة ومجردة وعلنية ضمن مجتمع ما. فهذا المفهوم يتجاوز إذن وظائف ودوائر الحكومة المركزية وتقسيماتها المنطقية الدنيا ليشمل أيضاً هيئات «غير دولوية» كالاتجاهات والأحزاب ووسائل الاتصال الجماهيري الخ..

تشارك في ممارسة «السلطة العامة والمجردة والعلنية» (١). وقد كان هارولد لاسكي عرّف الدولة بأنها «طريقة لتنظيم الحياة الجماعية لمجتمع معين» (٢) وقال بوردو عن فكرة الدولة: «عندما يدرك الانسان أن السلطة وحدها يمكن أن تجسد نظاماً على قياس الأهداف التي تسعى إليها الجماعة والتي تتكون حولها شركة الأجيال الحالية مع الأجيال الماضية وتلك التي ستأتي في المستقبل حينئذ تولد فكرة الدولة ومعها حقيقة الدولة نفسها» (٣) وقبل هؤلاء بقرون كان أرسطو قد عرف الدولة بقوله: «إنها أحد مخلوقات الطبيعة توجد لتوفر حياة طيبة» أما أوغسطين فقال: «الدولة أصل الخطيئة الأولى لأن الانسان الشرير بميوله بحاجة ليعيش في ظل سلطة تكبح هذه الميول» بينما رأى هيجل «أن الدولة هي الله يسير على الأرض» وقال عنها ترازيما خوس «الدولة ليست سوى حكم الأقوى» وعبر هربرت سبنسر عن رأيه فقال: «إن الدولة شيء لم يكن موجوداً في أيام الرجل البدائي» وهو يأمل بأن يعود ذلك اليوم السعيد الذي تختفي فيه الدولة من الوجود ويشاركه كارل ماركس هذا الأمل. - أما دوغيه فيقول: «إن الدولة جماعة من الناس بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة» وهي في رأيه: ظاهرة اجتماعية وتنظيم سياسي للجماعة ولكن هذا الرأي رغم المكانة التي يتمتع بها / دوغيه/ يلقى معارضة قوية. . لكن الرأي السائد اليوم يقول: إن الدولة لا توجد إلا حيث تكون الجماعة السياسية قد وصلت إلى درجة من التنظيم يجعل لها وجوداً مستقلاً عن أشخاص الحكام الذين يمارسون السلطة فيها.

وعلى الرغم مما وجد في امبراطوريات الشرق القديمة وخصوصاً في مصر وبلاد فارس، من تنظيمات سياسية وقانونية، فإن الكثيرين ينكرون على تلك الامبراطوريات صفة الدولة ويسمونها إمارات وممالك، غير أن المدن السياسية القديمة والاغريقية والرومانية، كانت لها نفس الخصائص ونفس

السمات الاجتماعية والقانونية التي للدولة الحديثة. هذا وقد عرف الاسلام فكرة الدولة المستقلة عن أشخاص الحكام وكان يعد الحاكم، أي الخليفة، أميناً على السلطة يمارسها بصورة قويمة ونيابة عن الأمة[٤].

أما التعريفات الحقوقية للدولة فتعتبرها «مجموعة أفراد يقيمون بصفة دائمة في إقليم معين وتسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة، أو أنها مجموعة دائمة ومستقلة من الأفراد يملكون إقليماً معيناً وتربطهم رابطة سياسية مصدرها الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزية تكفل لكل فرد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه»[٥].

وإذا كان من الطبيعي ارجاع هذه الخلافات في تعريف الدولة إلى عوامل عديدة، يلعب الوضع السياسي لمختلف الباحثين فيه دوراً كبيراً، فإن الصعوبات تتأتى أيضاً من الطبيعة المعقدة للدولة نفسها وبخاصة في شكلها الحالي ذي التنظيم المعقد والأوجه المتعددة. وفي هذا حاول الباحثون وبخاصة فقهاء القانون تبسيط الموضوع وذلك باتفاقهم على تعريف واحد للدولة التي يجب على كل مجتمع ليكون دولة، أن تتوفر له ثلاث عناصر: شعب، أرض، سلطة ذات سيادة، ويضيف البعض عنصراً آخر وهو الاعتراف الدولي، لكن هذا العنصر محل خلاف كبير فيما بينهم يدور حول ما إذا كان الاعتراف لازماً لتوجد الدولة أم للإقرار بوجودها أم للأمرين معاً.

والشعب الذي هو العنصر الأولي في وجود الدولة ليس مجرد تجمع عشوائي لصنع الدولة، بل هو كائن حي اختلف الفلاسفة والفقهاء ورجال القانون والسياسة وعلماء الاجتماع في تحديد عوامل تشكله وتكوينه، لكنهم مع اختلافهم هذا اتفقوا على أنه كائن حي له مقومات وعوامل لابد من توفرها ليكون مجتمعاً سياسياً مدنياً آمناً لنفسه ومساهماً في تحقيق الأمن

لغيره، وليس الأمن هنا مجرد القدرة على الدفاع عن النفس، بل يشمل القدرة على الحياة الآمنة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً.

وإذا كانت هنالك نظريات عديدة تبحث في تحديد عوامل تكون المجتمع السياسي، وكان الخلاف بينها حاداً في تغليب عامل أو أكثر، فمما لا شك فيه أن للتقاليد والذكريات والتجارب المشتركة والمصلحة قسطاً كبيراً في تكوين الأمة المعبرة عن الشعب وصانعة الدولة التي تتكون ببطء في النفوس والمؤسسات الموحدة بفعل الحس الوطني [٦]. وقد تقوم الأمة دون أن تنشأ عنها دولة، ولكن العكس غير صحيح، بيد أن قيام الأمة وادراك الأفراد لقوة الروابط التي بينهم هو الذي يساعد على ظهور فكرة الدولة شخصاً مستقلاً عن أفكار الحكام، وبهذا قد يصبح التفريق بين الشعب بمدلوله الإجتماعي والشعب السياسي: فالشعب في مدلوله الاجتماعي يتكون من جميع الأفراد الذين يحملون جنسية الدولة ومن ثم فهو يضم إلى جانب البالغين، القصر وناقصي الأهلية، بيد أن جميع الأنظمة السياسية يحرم القصر وناقصي الأهلية من الحقوق السياسية وبالتالي لا تدخلهم في مضمون الشعب السياسي [٧].

قد تتطابق الدولة مع الأمة فتكون دولة بسيطة أو تضم مجموعة من الشعوب المتداخلة على تخوم أمم متجاورة (الاتحاد السويسري) فتكون دولة اتحادية، أو قد تنشئ الدولة جماعة نازحة اختصت بأرض جديدة وهي من أرومات شعبية وأمم مختلفة، الولايات المتحدة، كندا، استراليا (الخ). ومهما يكن من أمر ومهما كان مفهوم الأمة معقداً من حيث كونه كياناً اجتماعياً واخلاقياً يتولد عنه وحدة في اسلوب الحياة أو ما يعرف بالقومية، فإن الدولة ذات سيادة قانونية تتمثل في أن الدولة تمثل السلطة العليا لتشريع القوانين، وذات سيادة سياسية أشمل، حيث يقصد بها سيادة أولئك الذين

يحق لهم الانتخاب، ومنح الثقة وحجبها، أو ما يسمى القاعدة الشعبية التي يتم بواسطتها اختيار أصحاب السيادة القانونية، لكن هذه المسألة، مازالت إلى الآن موضع جدل حاد في أغلب الأحيان حول كيف يتمكن أصحاب السيادة السياسية من اختيار اصحاب السيادة القانونية. وكيف يمكن أن تكون السيادة القانونية معبرة فعلاً عن السيادة السياسية للقاعدة الشعبية لا متسلطة عليها.

إن مقتضى صفة السيادة أن سلطة الدولة سلطة لا يسود عليها شيء ولا تخضع لأحد بل تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع. وتتدعم هذه السلطة السياسية داخل الجماعة الانسانية التي سميت بالدولة وإن تغيرت أشكالها وصورها وبقي مبررها القديم كما هو: تحقيق الأمن والاستقرار حيث سميت هذه الدولة في بداية ظهورها بالدولة الحارسة، أي أن تقوم أساساً بحماية الأمن في الداخل وصد العدوان عن الحدود في الخارج، وقد ذهب البعض إلى أن هذا المفهوم للدولة (أي الدولة الحارسة) هو الصورة الوحيدة للدولة[٨]. ولكي يقرب لنا الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) أهمية الخروج من الفوضى إلى النظام أو من حالة الطبيعة إلى الدولة الحارسة يسوق المثال الذي يدل على مدى تمسك الناس بالنظام إذا مروا بتجربة الفوضى: «لقد جرت العادة عندما يموت الملك في فارس في العصور القديمة أن تترك الناس خمسة أيام بغير ملك وبغير قانون بحيث تعم الفوضى والاضطراب جميع أنحاء البلاد... وكان الهدف من وراء ذلك هو أنه بنهاية هذه الأيام الخمسة وبعد أن يصل السلب والنهب والاغتصاب إلى أقصى مدى، فإن من يبقى منهم على قيد الحياة بعد هذه الفوضى الطاحنة سوف يكون لديهم ولاء حقيقي وصادق للملك الجديد، إذ تكون التجربة قد علمتهم مدى رعب الحالة التي يكون عليها المجتمع إذا غابت السلطة السياسية[٩]. ويبدو أن هذه الغاية هي التي جعلت

يزيد بن معاوية يفرض هذه التجربة، حيث يذكر الفقيه والمؤرخ ابن كثير[١٠] نقلاً عن تاريخ الخلفاء للسيوطي: إن يزيد هذا نتيجة إسرافه في المعاصي تمرد عليه أهل المدينة وخلعوه لأنه رجل ينكح امهات الأولاد والبنات والأخوات ويشرب الخمر ويدع الصلاة، فأرسل إليهم جيشاً كثيفاً وأمر بقتالهم فكانت وقعة الحرة الشهيرة التي ضربت فيها المدينة بالمنجنيق وأبيحت ثلاثة أيام وسرقت ونهبت واغتصبت فيها ألف عذراء ومفاسد عظيمة ليس لها حد ولا وصف» على ما يقول ابن كثير.

الدولة والسلطة :

لا بد للحياة الإنسانية من قدر من التنظيم اذا أريد لها أن تحقق شيئاً ذا قيمة، وألا تكون مجرد عبث لا معنى له، أو فوضى تقترب من حياة الحيوان. ومن البداهة بمكان أن أي نظام لا يقوم من دون قانون، إذ حيث لا يكون نظام يضل الناس السبيل فلا يعرفون كيف يتوجهون ولا يعرفون ما يفعلون، ولا بد من وجود سلطة تطبق هذا النظام وتضعه استناداً لمعطيات متنوعة وكثيرة، حتى الذين يخرجون على السلطة كالقراصنة ورجال العصابات لهم قانونهم الخاص الذين لا يستطيعون أن يعيشوا من دونه والصورة الشائعة للمتوحش الذي لا قانون له هي صورة وهمية[١١].

فالتنظيم يحتاج إلى سلطة منظمة تخضع لها الجماعة أو لا يمكن تصور المجتمع السياسي بغير سلطة حاكمة تنظم وتضع له القواعد. فوجود النظام السياسي يفترض حتماً وجود سلطة تتولى ادارة الجماعة وتسير شؤونها[١٢].

وعندما ينشأ المجتمع السياسي يحدث فيه ما يسميه فقهاء القانون بالاختلاف أو التمايز السياسي، أي عندما ينقسم هذا المجتمع إلى فئتين: فئة حاكمة تتولى السلطة السياسية وتعد القرارات والأوامر وفئة أخرى محكومة لا يكون لها إلا الطاعة والتنفيذ[١٣] ونظراً إلى ما للسلطة السياسية في الدولة من

صفات ذاتية خاصة فقد أطلق عليها الفقه الفرنسي اسم السيادة Souvernaité، ولصفة السيادة مقتضاها وهو أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسود عليها شيء ولا تخضع لأحد ولكن تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع كما ذكرنا سابقاً. وكلما تطورت الجماعة الانسانية تدعمت ظاهرة السلطة وتحولت إلى قوانين منظمة للمجتمع، وما أن ظهرت الدولة حتى أصبحت القوانين والنظم أكثر استقراراً وتعقيداً، وقد كان من أهمية السلطة والدور الذي تلعبه في الدولة، أن ذهب فريق من فقهاء القانون إلى أن الخلافات حول السياسة، مهما تشعبت فهي تدور جميعاً حول فكرة السلطة، فعلم السياسة هو علم السلطة عموماً أيا كانت وفي أي مجتمع ولا أهمية لعدد القائمين بأمر هذه السلطة فقد يتولاها شخص واحد أو مجموعة أشخاص قادرين على حملها، لكن القدرة وحدها لا تنطوي على شرعية أو تفويض «بل إن جبروت أقسى الطغاة يصبح هو الأساس ما لم يتلبس بشريعة السلطة»[١٤] لكن لا يعني ذلك أنه يشترط ان تقوم السلطة برضاء المحكومين فهي يمكن أن توجد عن طريق القوة والقهر، ومتى وجدت وأصبحت قادرة على الزام الافراد على احترام ارادتها والخضوع لسلطاتها، فإنها تصبح صالحة لتكوين الدولة. هذه الدولة التي تتعدد تعريفاتها - كما ذكرنا - واختلفت الآراء في أصلها وفصلها كما اختلفت أنواع الحكم فيها في الزمان والمكان.

وظائف الدولة :

مع اختلاف أنواع الدولة فإن هنالك وظائف متقاربة، فكل دولة تقوم بنشاط معقد ومتعدد الجوانب في جميع ميادين الحياة الإجتماعية، والدور الفعال الذي تؤديه الدولة يتجسد عملياً في وظائفها المعبرة عن جوهر الدولة ونشاطها الهادف لأداء المهام الرئيسية التي تواجهها، وجميع وظائف الدولة

مترابطة فيما بينها في الحياة الفعلية، وتوجد في وحدة عضوية، وبصورة عامة يمكن القول، إن للدولة وظائف متعددة يتجلى بعضها في ميادين مختلفة وتتآزر جميعها لحماية تطور وتكامل وسيادة الدولة. فوظيفة الدفاع عن البلاد وحماية النظام الاجتماعي ووظيفتها في تشريع القوانين والأنظمة ووظيفتها الايديولوجية فتربية المواطنين السياسية مرتبطة كلها بوظيفتها الاقتصادية في تنمية الدولة وتوزيع الثروات واستثمارها وطرق تمكين المواطنين من حيازتها، وبهذا كله يختلف مدى التنفيذ تبعاً لاختلاف الايديولوجيا والنظام السياسي الذي تتبعه الدولة ونظرة حائزي السلطة لما يعتقدونه محققاً للمصلحة العامة وللعدالة التي يتصورونها والدولة في تأديتها لوظائفها قد ترى أو يرى القائمون عليها أن هنالك أولويات في أنواع الوظائف وفي تحقيقها وفي النظام الذي تتبعه في أملاء هذه الوظائف العديدة والتي يمكن أن تؤديها على أساس معايير مختلفة وتبعاً لمعيار نشاط الدولة ينقسم مجمل وظائفها إلى وظائف داخلية ووظائف خارجية وتبين الوظائف الداخلية دور الدولة في حياة المجتمع، أما الخارجية فإنها تبين دورها في العلاقات مع الدول الأخرى. والوظيفتان الداخلية والخارجية مترابطتان فيما بينهما الأمر الذي تشترطه الصلة التي لا تنفصم عراها بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية للدولة المعنية ويشترطه كون سياسية الدولة الخارجية هي استمرار لسياستها الداخلية.

وتقسم أشكال أداء الدولة لوظائفها بين أشكال حقوقية وأشكال غير حقوقية. فالأشكال الحقوقية لأداء وظائف الدولة ملازمة للدولة أيا كان طرازها التاريخي، الأمر الذي يشترط الصلة التي لا تنفصم عراها بين الدولة والقانون، أما الأشكال غير الحقوقية لأداء وظائف الدولة فهي أنواع من نشاط آلية الدولة غير مجسدة في معايير حقوقية مناسبة وفي عدادها يرد

نشاط القوات المسلحة في زمن الحرب ويرد العمل التنظيمي لهيئات الدولة الخ . . والأشكال الحقوقية كالتشريع والادارة والقضاء واحدة بالنسبة لجميع وظائف الدولة . أما الأشكال الفعلية فقد تختلف وتتحقق وظائف الدولة بطرق مختلفة منها طرائق مشتركة بين جميع الوظائف (مثلا الاقناع والاكراه) ومنها طرائق لا تلازم سوى بعض منها ، وجوهر الدولة هو الذي يحدد طابع أشكال وطرائق أداء وظائف الدولة التي تتوقف على مضمون الدولة ، والتي يمكن أن تتغير في سياق تطور الدولة .

أهداف الدولة والعدالة:

منذ القديم بدأ أفلاطون دراسته للنظام الاجتماعي بتعريف معنى العدالة وتحليله ورأى أن ليس للدولة أي هدف آخر أسمى من الاشراف على العدالة . وإن كانت كلمة عدالة في لغة أفلاطون لا تعني نفس المعنى السائد في اللغة العادية وإنما تعني مفهوماً أعمق وأقوى . وتظهر في الدولة في «التناسب الهندسي» بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته ويتعاون في توطيد النظام العام وبذلك أصبح أفلاطون إعتماداً على فكرته هذه ، المؤسس والمدافع الأول عن فكرة «الدولة القانونية» التي توطد العدالة فيها الروابط في المجتمع ، وبذلك تكون هذه العدالة فضيلة عامة وخاصة لأنها هي التي تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء[١٥] .

كذلك فإن أرسطو حين فرّق بين أشكال العدل الضيقة والواسعة ، رأى أن العدل السياسي هو العدل الأوسع مجالاً ، وإن ميزانه يعود إلى الدولة التي تقرر ما هو العدل وما هو الجور[١٦] فالعدل السياسي الذي غالباً ما يعد هدف الدولة الرئيسي هو العدل وفق ارادة الحاكم . وقد تكون ارادة

الحاكم عادلة أولا تكون تبعاً لقوانين الدولة التي قد تتضمن بعض عناصر العدل الفقهية والاخلاقية والاجتماعية أو تؤكد فقط مصلحة خاصة شخصية أو غير شخصية . ولما كان العدل السياسي يوزن بقوانين الدولة وجب على الحاكم أن يحدد حجم عناصر العدل التي يجب أن تتضمنها قوانين الدولة . ويمكن للدولة، لكي تحافظ على بقائها، أن تقدم بعض التنازلات لحساب بعض المصالح المكتسبة التي كثيراً ما تنتقص من العدل الاجتماعي والقانوني إلى حد أنها قد تعاقب معارضين أبرياء على مناداتهم بمُثُل راديكالية بحجة أنهم يخرقون القوانين. لهذا كان العدل السياسي مرتبطاً بالأهداف السياسية، لكنه لدى التحليل الأخير، ثمرة قوى سياسية تتراوح بين المثل الرفيعة والمطالب الاجتماعية (التي يفرض الضغط الشعبي بعضها، وتفرض الجماعات البعض الآخر) والمطامح الشخصية، وغالباً ما يخضع العدل القانوني، بله العدل الاجتماعي، أو الأخلاقي، للمصلحة السياسية[١٧].

وفي الواقع، إن الذين يملكون سيادة الدولة هم الذين يذكرون دائماً، خطأ أو صواب، أهداف الدولة، ويرجعونها إلى مقياس يستعدون دائماً للدفاع عنه. ولابد أن يستند دفاعهم إلى العقل لأنه لو قام على أساس آخر كالوحي أو القوة مثلاً، فلن يكون لدفاعهم معنى عند الذين يجحدون الوحي أو الذين ينكرون أن مجرد القوة يمكنها في حد ذاتها أن تكون قاعدة الصواب .

أشكال الدولة:

لا يعني انتشار الدولة على المستوى الكوني أن أشكالها متطابقة . فإذا اعتمدنا الزاوية التاريخية اكتشفنا فروقاً تجعل مختلف الدول قابلة للتصنيف إلا أن العمل يتعثر عندما نحاول إيجاد أساس علمي لهذا التصنيف .

إن كتب القانون الدستوري تميز بين أشكال الدولة وأشكال الحكومات مدخلة بذلك صيغاً جديدة تتعلق الأولى بالشكل القانوني للدولة

أي بتحديدها كدولة اتحادية أو مركبة، وتتعلق الثانية بشكل الحكومة ويميز الدستور- عادة- لكل دولة شكلها، وهذه الأشكال تتراوح بين تمثيلية ومباشرة وبرلمانية ورئاسية وملكية وجمهورية الخ . . .

ويقترح بعض الباحثين تصنيفاً مبنياً على قاعدة مزدوجة : للخصائص السياسية الصرفة والخصائص السوسيو اقتصادية للمجتمع . وقد كان ماركس حاول تصنيف الدول على أساس أنماط الانتاج التي تحدد موضوعياً طبيعة المجتمع وطبيعة النظام الاجتماعي و «مبدئه» . ولو عدنا إلى أقدم دراسات حول تصنيف أشكال الدول ونماذجها لوجدنا أن أرسطو / ٣٨٤- ٣٢٢/ ق . م مثلاً الذي ركز اهتماما بالغاً على الدولة الفاضلة ومواصفاتها وشروطها في كتابه (السياسة) قد قسم الحكومات إلى قسمين : حكومات صالحة ملوكية ارستقراطية جمهورية وحكومات فاسدة : طغيان، أوليغرشية، ديماغوجية.

وقد اعتبر أن الحكومة والدستور شيء واحد، وبما أن للحكومة الولاية العليا على المدينة، ينبغي على الاطلاق أن يكون ذو الولاية هذا إما فرداً واحداً وإما أقلية وإما المواطنين كافة . فمتى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفاً إلى المنفعة العامة فالدستور صالح بالضرورة . وفيما يكون لمنفعتهم الخاصة سواء أكانت منفعة فرد واحد أو منفعة الأقلية أم منفعة السواد فالدستور ينحرف عن غرضه . وصنوف زيغ الحكومات هي : الطغيان للملوكية والأوليغرشية «الارستقراطية والديماغوجية للجمهورية . فالطغيان ملوكية لا موضوع لها إلا المنفعة الشخصية للملك والأوليغرشية لا موضوع لها إلا المنفعة الخاصة للأغنياء، والديماغوجية موضوعها المنفعة الخاصة للفقراء، ولا واحدة من هذه الحكومات تفكر في الصالح العام ويصل إلى نتيجة مؤادها إن القوانين تتبع بالضرورة الحكومات فتكون طيبة

أو خبيثة ، عادلة أو ظالمة على حسب ما تكون تلك الحكومة[١٨] . وقد وصف أنواع الحكام وميز بينهم وركز الضوء على الطغيان مشيراً إلى أن الطغيان لا يحب الا أشرار الناس لأنه على التحقيق يحب الملق، وأن حاشية الحاكم المستبد هي دائماً من الوضعاء الذين لا عمل لهم إلا الملق المستمر، فالرجل الخير يعرف أن يحب ولكنه لا يملق أبداً، زد على هذا فإن الاشرار يصلحون للأغراض الشريرة - (مسمار يطرد الآخر) كما في المثل[١٩] .

ومع تطور الدول وتغير أشكالها قامت دراسات كثيرة في هذا الشأن، وحاول بعض الباحثين تصنيف الدول في أشكال رئيسية نظرية كبرى تتضمن تفرعات عديدة مختلفة، وهذه الأشكال هي الأشكال السياسية للمجتمعات غير الرأسمالية أو ما قبل الرأسمالية الحديثة ودول المجتمعات الرأسمالية ودول مجتمعات الانتقال إلى الاشتراكية ويدخل في نطاق الدول ما قبل الرأسمالية دولة أنماط الانتاج الآسيوي والمجتمع العبودي والمجتمع الاقطاعي الخ . . . وفي دولة نمط الانتاج الآسيوي يطالعنا نموذج الدولة الاستبدادية التي يرأسها مستبد يستطيع التحكم بالظروف وتتوقف كل الأمور على ارادته وتمارس في دولته أنواع التعذيب والقهر الجسدي كوسائل رائجة للممارسة السلطة وكون القوانين في دولته غير محترمة ويدير الدولة جهاز من البيروقراطيين المتملقين الذي يسندون كل شيء للحاكم المستبد. أما المجتمع العبودي القديم فكان يرتكز على تقييم المجتمع إلى عبيد وأحرار وغرباء ومثاله الدول القديمة التي انتهت قبل ظهور الاقطاع . أما دولة الاقطاع فهي ما عرفتها أوروبا الغربية قبل استيلاء البورجوازية على السلطة . وتأتي بعدئذ الدول البورجوازية الرأسمالية التي عرفتها اوروبا في مطلع القرن العشرين، ثم الدول التي أخذت تتحول إلى الاشتراكية بهدف إقامة مجتمع اشتراكي الخ[٢٠] .

وإذا كان المجال لا يتسع هنا للتفصيل في أشكال الحكومات وأنواعها ومجال الاختلافات فيما بينها فإننا نكتفي بعرض أهم النماذج لأشكال الحكم التي عرفتها البشرية تحت عناوين كبرى وهي :

١- الحكم الثيوقراطي THEOCRACY ويعني حكم الله إما مباشرة وإما من خلال رجال الدين ففي هذا النوع من السلطة يستمد الحاكم سلطته من مصدر علوي يسمو على الطبيعة البشرية وبالتالي تسمو ارادته على ارادة المحكومين إذ هو منفذ للمشيئة الالهية . وقد لعبت هذه الفترة دوراً كبيراً في التاريخ وقامت عليها السلطة في معظم الحضارات القديمة، وتطورت هذه الفكرة لتتخذ ثلاث صور متتابعة[٢١] عرفتها الحضارات التي قامت على الدين وهي :

١- صورة الحاكم إله من طبيعة الهية . (مصر ، فارس ، الهند ، الصين ، الرومان . . . الخ) .

٢- القوانين الالهية وهي مصدر الالتزامات السياسية والدينية . (الديانات الابراهيمية) .

٣- الحق الالهي غير المباشر بمعنى أن الحكام يستمدون سلطتهم من الله لكنهم يمارسونها بموجب رضى الشعب ، فالله لا يختار مباشرة وإنما يوجه (العصور الوسطى)[٢٢]

٢- حكم الطغيان TYRANNY : ويقصد بالطاغية الجبار المتكبر والمراد به من يتولى حكماً فيستبد ويطغى فيه و يصل إليه بطريق غير مشروع ولا يعترف بقانون أو دستور[٢٣]

٣- حكم الاستبداد DISPOTISME وهو يشبه الطغيان وقد جعل مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) من الاستبداد أحد الأشكال الأساسية الثلاثة للحكم إلى جانب الحكومتين الجمهورية والملكية .

وفي القرن التاسع عشر ظهر في الفكر السياسي الأوروبي مصطلح المستبد المستنير أو العادل، وقد استخدمه في البداية المؤرخون للدلالة على نظام معين في الحكم في تاريخ أوروبا الحديث. وانتقلت الكلمة إلى الشرق فدعا الشيخ محمد عبده وعدد من المفكرين المسلمين في عصر النهضة إلى الأخذ بنظام المستبد العادل الذي يتفق مع مفهوم الشورى الاسلامية[٢٤].

٤- الديكتاتورية DICTATORSHIP ويعني في الاستخدام الحديث، النظام الحكومي الذي يتولى فيه شخص واحد جميع السلطات (في الأعم الأغلب بطريقة غير مشروعة) ويملي أوامره وقراراته السياسية ولا يكون أمام المواطنين سوى الخضوع والطاعة.

٥- الشمولية TOTALITARIANISME وهو شكل من التنظيم السياسي يقوم على اذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي (المجتمع، أو الشعب، أو الأمة أو الدولة) عن طريق العنف والارهاب، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع في يديه كل السلطات. وهذا المصطلح جديد استخدم في القرن العشرين وأشير فيه إلى أنظمة تتفاوت خصاصها إلا أنها تشترك في خواص سياسية هي السيطرة الكاملة للدولة على جميع وسائل الاعلام مع وجود ايديولوجيا معينة توجهها، وقائد يجمع في يده جميع السلطات.

٦- الاتوقراطية AUTOCRACY وتعني الحاكم الفرد الذي يجمع السلطة في يده ويمارسها على نحو تعسفي. وقد يكون هنالك دستور وقد تكون هنالك قوانين تبدو في الظاهر أنها تحد من سلطة الحاكم أو ترشده، غير أن الواقع أنه يقدر أن يبطلها إذا شاء أو يحطمها بارادته، ومعظم الباحثين يعتقدون أ الحكم الأوتوقراطي يتطلب تركيز السلطة في يد شخص

واحد لا في يد جماعة أو حزب أو مؤتمر، وهذا من مشتملات حكم الطغيان الذي تسود فيه حكومة الفرد الظالم أو الحاكم الجائر.

٧- **الحكم الأوليجاركي** OLIJARGLY وهي حكومة القلة الغنية حتى يكون للثروة مكانة رفيعة بل إن الحكم فيه يقوم على الثروة ويحكم فيه الاغنياء دون مشاركة الفقراء في السلطة. وهم في سعيهم إلى مزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال. ولأن الثروة والفضيلة لا يجتمعان، كما يقول افلاطون «... اذ بينهما ذلك الفارق الذي يجعل كفة احداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعتا على كفتي ميزان. فإذا أكرمت الثروة والأثرياء في دولة ما قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتما»[٢٥]

٨- **الحكم الديمقراطي**، ويرجع أصل كلمة «ديمقراطية» إلى أصل اغريقي، فهذه الكلمة تتكون من لفظين يونانيين هما DEMOS ومعناها الشعب و KRATES ومعناها السلطة وعلى ذلك يكون أصل معنى الديمقراطية سلطة الشعب. وفي الوقت الحديث تدل الكلمة (الديمقراطية) على هذا المعنى إذ تعني الآن حكم الشعب أي أن الشعب له وحده الحق في ممارسة السلطة في الدولة باعتباره صاحب السيادة فيها. ومعنى الشعب هنا الشعب السياسي أي من يتمتع بالحقوق السياسية ولا يعني بالتالي الشعب بمفهومه الاجتماعي على أنه يجب مع ذلك ألا نتغاضى عن الشعب بمفهومه الاجتماعي. لذلك فإن الديمقراطية تعني حكم الشعب السياسي من أجل الشعب بكامله. وإذا كانت الديمقراطية في الوقت الحاضر تعتبر من أهم دعامات التنظيمات الدستورية الحديثة، فإنها تمتد أصولها إلى أبعد العصور في تاريخ الانسانية[٢٦]. وللديمقراطية التقليدية خصائص أساسية تتميز في كون الديمقراطية التقليدية مذهب سياسي وتقرر قاعدة المساواة في الحقوق

السياسية وكذلك مبدأ الحرية السياسية وهي مذهب روماني بعيد عن المادة أي أنها إيمان لفكرة معينة هي اسناد شؤون السلطة السياسية إلى الشعب ومن ثم فهي مسألة عقيدية وإيمان بفكرة سياسية تنزع نحو المثل العليا[٢٧] وهي مذهب فردي بمعنى أن افراد الشعب انما يتمتعون بحقوقهم السياسية ويساهمون في شؤون السلطة لمجرد صفتهم الآدمية، لا لأنهم ينتسبون إلى جماعة معينة أو إلى طبقة من الطبقات، فهي تنظر إلى الفرد ذاته باعتباره انساناً بصرف النظر عن المصالح التي يمثلها أو النقابة التي ينتمي إليها وعلى أساس هذه الفردية يتمتع بحقوقه السياسية، وترمي الديمقراطية التقليدية أساساً إلى تحقيق حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، ولها صبغة اجتماعية تتمثل في هدم الامتيازات التي كانت تتمتع بها طبقة ممتازة- اشراف- رجال دين الخ وهي تقرر حقوقاً للافراد كحق العمل والاضراب وحرية الفكر والتعبير والاعتقاد كما تقرر ضرورة ضمان الدولة الكثير من الحقوق الاجتماعية للفرد والاسرة كالتأمينات الصحية وتنظيم الراحة وأوقات الفراغ وتوفير التعليم المجاني للجميع في مختلف درجاته كما تقرر مبدأ تأميم الدولة للمشروعات التي تتخذ صفة المرفق العام أو الاحتكار الفعلي[٢٨].

التناقض بين النظريات والممارسة: لا توجد حدود صارمة بين أشكال الدولة التي أشرنا إليها بل يبقى هنالك أشكال متفرعة ومفارقات حادة يتعذر حصرها، وفي كل الأحوال هنالك موضوعة تشكل في الواقع جوهر التاريخ البشري، هذه الموضوعة المتكررة في التاريخ القديم والحديث تشير بأجلى وضوح إلى أن المثل والأفكار الايديولوجية النظرية ما أن تتحول إلى نظام قائم في الواقع حتى تفسد تدريجياً ويتحول فيها القادة والأبطال أنفسهم إلى مجرمين وضحايا باسم الضرورات الواقعية التي لم تكن موضع تفكير لدى أصحاب النظريات المثالية الذي يصعب عليهم دائماً التفكير بطريقة ملموسة مسبقاً.

وبذلك فإن ثمة هوة عميقة تبدو دائماً وهي تفصل بين الفكرة في الرأس عن الفكرة في الواقع وأما أن تخضع الفكرة للواقع وهذا يعني اعطاء الأولوية للحياة أي التنازل عن دعوى الحقيقة المطلقة للنظرية في مواجهة النظريات الأخرى التي ينبغي أن تمتلك نفس الفرصة لاثبات صحتها في الواقع أو أن يخضع الواقع للفكرة، وهو أمر غالباً ما يقود إلى الجريمة.

فنظرية العدالة- مثلاً- التي تقوم على الفضيلة الأسمى في الفكر كانت في الممارسة على مدار التاريخ شعاراً يستغله الطغاة تحت مظاهر وممارسات شتى لاتمت إلى فكرة العدالة بصلة. وبدعوى امتلاك الحقيقة المطلقة وهوس احتكارها كان الطغاة ولا يزالون يعتبرون أن عملهم عين الدولة.

فباسم الماركسية، التي هي جماع العدالة في رأي معتنقيها، ارتكب ستالين جرائم أكثر من جرائم القياصرة الذين سبقوه مجتمعين. وهذا لا يعني أن النظام القيصري كان أفضل من النظام الستاليني الذي وصف بعدئذ بأنه أسوأ صورة للنظام الاشتراكي، ولكنه يشير إلى أن جرائم النظام القيصري كانت ناتجة عن طغيان يستمد تبريره من دفاع طبقة تضع نفسها فوق الشعب عن امتيازاتها، أما جرائم ستالين فكانت تستمد تبريرها من الشعب نفسه، من المستقبل، من قوة الحقيقةالمطلقة التي أصبح هو ساحرها الجديد وسكرتيرها العام وزعيمها العظيم في العالم كله.

كل الثورات ارتبطت بالحلم في مواجهة واقع ينبغي هدمه واقامة عدالة يرفع الثوار شعارها ولكنهم ما أن يستقر الأمر قليلاً لأبناء الثورة حتى يقيمون سلطتهم الغريبة عن الحلم، وحتى يصطدمون بالصخرة الباردة للواقع، ويبنون الحياة بأدوات الحياة ذاتها. ويتمسكون بامتيازات تفوق كثيراً تلك التي ثاروا عليها، وفي هذا الصدد يقدم التاريخ مثلاً لحكمة مرة وهي أن

الحكام الأقل ايماناً وتعصباً لشعارالدولة كانوا أكثر انسانية من اولئك الحكام المأخوذين بهوس إقامة الفردوس فوق الأرض، وقد عبر / نهرو/ الزعيم الهندي في إحدى رسائله من السجن إلى ابنته آنديرا غاندي، عن هذا بقوله: إن كل جلادي الشعوب كانوا يتظاهرون منادين في الشوارع بحرية الشعوب التي جلدوها.

ويشير التاريخ إلى أن المسيحيين الأوائل الذين كان يلقى بهم إلى الوحوش المفترسة في الحلبة ويصلون من أجل خلاص أرواح أعدائهم غافرين لهم ذنوبهم، ما إن، استتب لهم الأمروامتلكت الكنيسة السلطة حتى راحت تحرق الأبرياء أحياء، وان القسس الذين ساروا في ركاب الفاتحين قدموا بركاتهم دائماً للقتلة، هذا في العصور الوسطى، اما في العصر الحديث فقد كان الدكتاتوريون غالباً ما يستخدمون شرعيتهم من البركات الالهية التي تبرر الموت. وفي أفضل الأحوال كانت الكنيسة تغمض عينيها وتصمت لقاء الأموال التي تستلمها. فالجنرال فرانكو ارتكب جرائمه ضد الشعب الاسباني بمباركة من القسس الذين اعتبروه السيف الذي شهره الرب في وجه الالحاد الشيوعي والفوضوي. وفي هذا العصر رفعت الشيوعية في الاتحاد السوفياتي علم العدالة والحرية الحقيقية وأصبحت في نظر الكثيرين في العالم القبلة التي يتوجه إليها المظلومون وانها الطريق الصحيح لأجل الالغاءالنهائي لاستغلال الانسان من قبل الانسان وإلى التحرير الشامل للبشرية من كل الصعوبات التي ارتبطت بالتاريخ الانساني، وأنها المقدمة الحقيقية لبناء الفردوس المنشود... ولكن ما كاد (غورباتشوف) يفتح النافذة المغلقة لهذا الفردوس حتى فاحت رائحة العفن الذي تخفى دائماً وراء انسانية الايديولوجيات داخل تاريخ قام على الدكتاتورية والفساد ومصادرة الخيرات، وأظهر ان نموذج الانسان الذي

أوجدته الدكتاتورية مفرغ من كل قيمة حقيقية ذات علاقة بالقيم التي تبشر بها الايديولوجيا .

استمرار تطلع الانسان لمثل أعلى: استمر الفكر الانساني المتطلع إلى مثل أعلى يحفظ للانسان كرامته ويساهم في رفع مستوى الشعوب وحرياتها، استمريبحث عن مرتكزات نظام عادل تزول فيه شكوى الشعوب من طائلة الظلم، وعن امكانية مجتمع تتلاشى فيه المعوقات التي تحول دون تقدم الانسانية، وقد تعددت في هذا الشأن النظريات والأفكار التي تقترح الحلول السليمة وكان من شأن هذه النظريات والأفكار التي ساندها العلم والتكنولوجيا في كل الميادين، أنها فرضت تغييراً كبيراً في المجتمعات الحديثة، وأصبحت العلوم الحديثة التي تستند إلى العقل الانساني الذاتي والمتحرر علوماً عقلية انسانية لا حدود لها، غير متناهية وفي صيرورة دائمة وأضحت الفلسفة متفرعة لأصناف ومواد مستقلة متغيرة لامستقر لها ولا تعرف الجمود لأنها بأصلها تجهل الثبات. وبذلك تكونت سمات للحداثة في التغيير المتجدد وكان من أهم إحداثاتها، التجربة التي تجعل القطيعة مع الماضي سنة لها. وهكذا كان الأصل في تنامي العلوم الحديثة في استقلالها وفي تحررها من علوية المستوى الفلسفي ومن المرجعية الدينية.

إذ لا استقلال الا بالانفصال والانقطاع وتخصص المجالات. وقد افضى تحرر العقل الى نشأة علوم جديدة لا عهد بها للقدامى فاستأثرت العلوم الانسانية بمواضيع واختصت بمناهج، فهنالك علم الاقتصاد السياسي وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم المنعوتة بالانسانية تبحث كلها في الانسان موضوعاً لكنها في الوقت ذاته تقر بدوره الفاعل والفعال.

فالانسان في هذه العلوم يبحث في الانسان، وبالحداثة يتحرر الفرد من الكليانية الاجتماعية ويصبح له وجود في ذاته وبذاته، وهكذا أصبح الوعي الجماعي لا يعود في الحداثة إلى المرجعية الدينية وإنما هو مبني على

العلوم الانسـانيـة، وفي هذا اقـتصـر مـجـال الدين على البـاطني الايماني العقائدي المطلق منسحباً عن الفضاء الاجتماعي والسياسي المدني لينحصر مداه في الذاتي دون الحياة العامة.

الحداثة ومرتكزاتها:

- كلمة الحداثة من أقل المعاني دقة ومن أكثرها تشعباً وفي تعريفها اختلفت آراء المفكرين. فالحديث لغة هو ما كان جديداً والحديث هو الأمر الذي لم يكن معروفاً. أما تعريفها حسب المصطلح المتعارف عليه فهو أنها مجموع خصائص المجتمعات المتقدمة وبالتالي المجتمعات الغربية. وتعرف الموسوعة الشمولية universali الحداثة بقولها: إنها ليست مفهوماً سوسيولوجيا ولامفهوماً سياسياً وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي أي مع الثقافات السابقة عليه أوالتقليدية ومع ذلك فهي تظل مدلولاً ملتبساً يشير إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية. والحداثة من حيث هي معطى تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع، واقع يتميز في كل المجالات، دولة عصرية، تقنية عصرية موسيقى ورسم وعادات وأفكار عصرية على هيئة مقولة عامة وضرورة ثقافية ومن حيث أنها نشأت عن بعض التحولات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي فهي تتحقق على مستوى العادات وطرائق العيش وأنماط الحياة اليومية وقد تبلغ أحياناً صورة كاريكاتورية في النزعة التحديثية.

ليس هنالك قوانين للحداثة لأنها ليست مفهوماً يصلح كأداة للتحليل، بل هنالك فقط معالم للحداثة.

ومن حيث أنها أخلاقية مقنعة للتغيير فهي تتعارض مع الأخلاقية المقنعة للتقليد.

منطق الحداثة:

إن التطور الهائل، وخاصة منذ قرن، للعلوم والتقنيات والتطور العقلاني والتقني لوسائل الانتاج ولتفسيرها وتنظيمها يسم الحداثة لكونها عصر الانتاجية: تكثيف العمل الانساني والسيطرة الانسانية على الطبيعة اللذين اختزلا معاً إلى مجرد قوى منتجة وإلى تخطيط الفعالية والمردودية القصوى، وذاك هو القاسم المشترك بين كل الأمم الحديثة، ذلك هو المفهوم التقني العلمي.. أما في المفهوم السياسي فإن التجديد الملازم للدولة السياسية من حيث هي كذلك لا ينتمي إلا للعصور الحديثة لأن تجريد الحياة الخاصة لا ينتمي إلا إلى العصور الحديثة... ففي العصور الوسطى كانت حياة الشعب وحياة الدولة متطابقتين، فالإنسان هو المبدأ الواقعي للدولة: إن العصور الحديثة هي الثنائية المجردة، هي التعرض المجرد المفكر فيه (ماركس نقد فلسفة الدولة عند هيجل). فالتعالي المجرد للدولة - تحت شعار الدستور والكيان الشكلي للفرد تحت شعار الملكية الخاصة هي السمات التي تميز البنية السياسية للحداثة. إن العقلنة (البيروقراطية) للدولة وكذا عقلنة المصلحة والوعي الخاصين تتجاوب ضمن نفس هذا الكيان التجريدي وهذه الثنائية تطبع نهاية كل المنظومات السابقة حيث تعرف الحياة السياسية نفسها بأنها تراتب متكامل من العلاقات الشخصية.

إن هيمنة الدولة البيروقراطية اثما تنامت مع تقدم الحداثة فهي بارتباطها مع توسع مجال الاقتصاد السياسي واتساق التنظيم تداهم كل قطاعات الحياة وتسخرها لصالحها وتعقلنها على صورتها[٢٩].

الحداثة سياق تاريخي حضاري عالمي:

تاريخ الحداثة هو تاريخ مغامرات الانسان وابداعه وسيطرته على الطبيعة وعلى الكون، هذه المغامرة هي فعل فكري ومعرفي سياسي واجتماعي، صناعي وتكنولوجي وبالتالي فهو نسق حضاري متميز

ومتحرك مناقض للنسق التقليدي الساكن ويتسع حتى يشمل كل ارجاء المعمورة كواقع وكأسطورة له سمت متميز في جيمع الميادين ويعبر عن نفسه في تسميات: دولة حديثة، تقنيات حديثة، فن حديث، كتابة حديثة، سلوك حديث، نسق عيش حديث وصل إلى درجة الفيتشية عن طريق اتباع كل جديد. فالحداثة متحركة دائماً في أشكالها وفي مضامينها، في الزمان والمكان، وقد شهدت أوروبا وفرنسا على وجه الخصوص ثلاثة أنواع من الحداثة العقلية والمادية: المرحلة الأولى وتتمثل بالمرور من العصور الوسطى إلى مرحلة النهضة، والثانية تلك التي اثارتها حركة التنوير في القرن الثامن عشر، والثالثة تتميز بانفجار التقنيات المعقدة من كل نوع واعادة النظر بالعامل السياسي في وظائفه التقليدية. وتتميز هذه المراحل الثلاث بأنها مراحل انعطاف وتحول وتطرح مشاكل التأويل والفعالية الثقافية والفكر والخلق الفني والحكم الفني والحكم في السياسية من جديد لمصطلحات جديدة، والحداثة التي تتحقق في المناطق الخارجية على الغرب، تطرح مشاكل ليست مختلفة جذرياً والسبب أننا نعيش في عالم مرتبط ببعضه قسراً عن طريق وسائل الاعلام والتبادلات الاقتصادية والسياسية وانتقال الاشخاص بين بلد وبلد ومن قارة إلى قارة بحيث أصبح العالم عبارة عن قرية كونية صغيرة بمعنى أن الحداثة اخذت تمارس دورها على الجميع. وفي هذا السياق تبقى حداثة المجتمع العربي إشكالية اساسية في السياق التاريخي، فالحداثة هي حداثة الغرب وهي نتاج تاريخ يقارب المائتي عام من التحولات والتغيرات والثورات ونحن نتلقى أشكالها وتجلياتها المادية والفكرية والاخلاقية دون أن نعيش الحضارات التاريخية الكبرى التي أنتجت هذه الظاهرة العالمية، والمجتمع العربي طرح منذ زمن غير قصير قضية الحداثة عبر مفكريه ورجاله المتنورين، إلا أن المسألة تتجاوز طرح الأفكار

وتحضر مجسدة في معاش الناس كون هذا المعاش هو الذي ينبض يومياً مع العلم والتكنولوجيا والمدرسة والتلفزيون والجريدة ويترك المواطن في حيرة من امره لا سيما وأن دورة الشرعية والسلطة قد تغيرت وبحيث انهارت المشروعية القديمة وانبثقت المشروعية الجديدة التي أصبح الانسان فيها مع نزع هالة التدين والألوهية عن الكون، أصبح يقع في مركز الكون ويشكل مبدأ القيم والعادات.

ومنذئذ ترسخت الحركة الانسانية humanisme وتوقف الانسان عن الدوران حول المقدس وحلت مشروعية انسانية جديدة محل المشروعية الدينية السابقة ونتج عن ذلك اخلاق جديدة وقوانين جديدة تنطبق على البشر دون استثناء ودون اعتبار للون والعرق أو المذهب والدين[٣٠].

الدولة والحداثة:

لا تقوم الحداثة بعيداً عن الدولة ولا خارجها وانما هي على وجه التحديد تحديث الدولة تحديثاً متصلاً يجعلها باستمرار تمضي إلى ما وراء ذاتها، ففي هذا الأمر وحده يكمن أمنها الخارجي وفيه أيضاً يكمن أمنها الداخلي أي بقاؤها من حيث هي دولة فيوجه الدول التي تهدد كيانها وبقاءها من حيث هي مجتمع متماسك بالرغم من كل أوجه الصراع السياسي والاجتماعي الذي يعتمل في صميم كيانها الداخلي ولا سبيل إلى تحقيق الحداثة إلا إذا أمكن تحديث الدولة. فالاندماج أوالاتحاد بين الفرد والمجتمع لا يكون في كيان يضمهما أو يتجاوزهما في وقت واحد ولكنه اتحاد يتحقق من خلاله لكل منهما وجوده الحقيقي، وهذه هي وظيفة / الدولة/ التي تحفظ على المجتمع وجوده بمالها من قوة وسلطة من عدوان الفرد أو من فوضى بعض الجماعات، ولكنها في الوقت نفسه يجب أن تصون حقوق

الفرد من طغيان الجماعة واستبدادها الذي قد يحيل الفرد إلى ذرة خاوية من كل مضمون ومن كل قوة أو حق في المعارضة كما هو الحال في الدول التي تقوم على نظم الحكم الشمولية[٣١].

وفي هذا كان معنى الحداثة عند / طه حسين/ على الضبط مرادفاً (لبناء الدولة) ولكن ليس اية دولة بل بناءدولة محددة تعتبر دولة الحداثة والتحديث التي عليها أن تحدث التربيةوالتعليم لا أن يكون تحديث التربية والتعليم شرطاً وحيداً لقيامها رغم أهمية التربية والتعليم. بيد أن الدولة ليست كياناً اسطورياً يحيا خارج التاريخ بل هي على الضبط كائن تاريخي بوجوده وتطوره واضحى له قوانين يجسدها في حياته القصيرة أو المديدة، ولعل أهم نقطة في حياة / الدولة/ أو في امكان قيامها، وجود فكرة أو مفهوم معين يكون من شأن الدولة أن يجسدها في الواقع، أو بالأحرى تكون حياتها ذاتها فضاء متصلاً بهذا المفهوم الذي إذا ما تم استنفاذه تكون الدولة قد وصلت إلى حافة هلاكها التاريخي.

إن الثقافة والعلم اساس الحضارة والاستقلال، والثقافة قادرة ليس فقط على خلق جديد وإنما أيضاً على استعادة الماضي استعادة خلاقة تبعث بعضه في صورة أشد خصباً مما عليه لحظة انتاجهاالأولى. وللثقافة ثلاثة أبعاد أساسية «فليست الثقافة وطنية خالصة ولا انسانية خالصة ولكنها وطنية انسانية معا وهي في أكثر الاحيان فردية أيضاً[٣٢].

والعلم لا وطن له، وإذا كانت أوروبا التي تملك اليوم أرقى تعبير عن وعي روح العالم بذاته، فلا بد من النظر إلى ما في اوروبا من تقدم على كل المستويات نظرة من يريد أن يتعلم وهي المرحلةالضرورية التي تسبق استقلال المتعلم عن المعلم. ومن هنا كان الحل يتمثل في امرين : الأول ان المعاصرة

في كثير من ميادين الحياة لابد من التماسها عند اوروبا والثاني ان الدولة والدولةوحدها هي التي تستطيع ان تنجز ما تم انجازه في اوروبا، ومن هنا جاءتصور / طه حسين/ للحداثة مكوناً من عنصرين اساسين لا سبيل إلى الاستغناءعن احداهما : أولاهما، العودة إلى تفحص المنجزات الأوروبية في ميادين الفكر والسياسة والتقنية والاقتصاد وبكلمة واحدة في شتى ميادين الحضارة والثقافة، وثانيهما : ان هذه المنجزات الأوروبية وحتى المنجزات التي يمكن بحثها محليا لايمكن أن تكون لها قيمة ما لم تكن هناك دولة قادرة على توفير الشروط الضرورية لمواطنيها من أجل استيعاب المنجزات الأوروبية وتحويلها إلى منجزات المجتمع ذاته، وعلى ذلك تكون الدولة ركناً أساسياً في عملية التحديث، هذه الدولة التي يجب أن تكون قوية وقادرة على أن تيسر للمجتمع والأفراد استيعاب أرقى ما وصل إليه روح العالم من تقدم منعكس من وعيه الذاتي من ذاته، ويتم التعبير عنه من خلال الأمم الأوروبية في الحقبة الراهنة. فالمعاصرة الحقيقية تتمثل في قدرة الفرد والأمة على أن تشارك في خلق / روح العالم/ في اللحظة الراهنة، وليس في اهابتها للحظات سالفة قد كان لها دور في المشاركة في انتاج هذه الروح الذي أصبح عنيفاً ومملاً[٣٣]

إن بعض الباحثين[٣٤] قد رأى أن الاعتبارين اللذين يشترطهما طه حسين لبلوغ الحداثة يعنيان اننا بازاء مفارقة حقيقية : فلكي تقوم الدولة الحديثة لابد من الأخذ باسباب الحضارة الأوروبية المعاصرة. ولكي يتم الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية المعاصرة لابد لنا من بناء الدولة الحديثة وبهذا نصبح امام «دور» بلغة المناطقة وليس مجرد مفارقة تتناقض في الحدود. ولربما كانت هذه المفارقة تمثل صحيح للعقبات التي واجهت وتواجه كل المهتمين على المستوى القطري الفكري وعلى المستوى العملي

السياسي بالبحث عن أنجع الاساليب التي من شأنها دفع الواقع العربي المتخلف في الاتجاهات الفردية إلى التحديث .

إن مهمة الدولة في الشرق تتمثل في بناء تاريخ للمجتمع ليس هو تاريخه الحقيقي أو بعبارة أخرى مهمة الدولة في الشرق استعادة شروط الحياة الغربية أو اقامة المجتمع في الشرق على شرائط التطور التاريخي للغرب بقصد جعل استيعاب الحضارة الأوروبية الراهنة ممكناً . وهذا يعني مباشرة وقوع المجتمع في ثنائيات عديدة مثل القديم والجديد، الشرق والغرب، الأنا والآخر، ومن الممكن رد هذه الثنائيات إلى ما يطلق عليه اليوم ثنائية الأصالة والمعاصرة وفي هذا كان خيار / طه حسين/ هو الدولة الليبرالية التي تتخذ من حرية الفكر ومن الحرية الاقتصادية أساسين نهائيين لمشروعيتها التاريخية والقانونية على حد سواء والتي تستمد كل مبرارتها الروحية والفكرية والاقتصادية من فكر (الثورة الفرنسية) التي اتخذت لنفسها شعاراً من الدعوة إلى الحرية والاخاء والمساواة بين البشر كافة . وهذه هي الاهداف العامة لكل دولة ليبرالية على ما بين الدول من اختلاف التماس الوسائل التي تؤدي بالدولة إلى بلوغ أهدافها، وفي هذا هاجم الدولة العسكرية ذات الطابع المميز للدولة في الوطن العربي سواء أكانت دولة قومية كما هو في المشرق العربي أو عسكرية عشائرية وقبلية كما في بلدان الخليج و الجزيرة العربية، التي جعلت من الانسان ذا بعد واحد من خلال قصرها للتربية على الايديولوجيا الدينية أو النصف اشتراكية التي تنتهي بالمتعلم إلى بديل واحد . مما يحرم الفكر من حرية الاختيار وهو ما ينتهي / بالدولة العسكرية/ ذات الايديولوجية الدينية أو الايديلوجية شبه الاشتراكية، إلى دولة شمولية بصفاتها الشرقية الاستبدادية القديمة متخذة لنفسها إهابا جديداً يتمثل في تركيز السلطة في يد فرد واحد، مضافاً إلى

ذلك رأسمالية الدولة على المستوى الاقتصادي مما يؤدي إلى تمركز السلطة الاقتصادية والسياسية في يد واحدة فيتحول الشعب نتيجة ذلك إلى ذرات يمكن اخفاء أي نظام عليها من جانب صاحب السلطة فتفقد في ذلك قدرتها على المعارضة وتنتهي إما إلى العيش على هامش الحياة وما إلى الدوران بفلك بعينه وبذلك ينتهي الأمر بالمواطن في الدولة العسكرية العشائرية والقبلية إلى ازدواجية روحية حقيقتها النفاق والرياء ومؤداها أن الحاكم والمحكوم لا يخضعان إلا للحاكمية الالهية من ناحية، ولكنهم من ناحية أخرى يأخذون بأوفر نصيب من الدنيا ويستمتعون بأحدث المنجزات التقنية التي أبدعها الغرب الصليبي أوالكافر وفي هذا تكون المحصلة ازدواجية روحية لحياة هؤلاء الذين يجمعون في وجدان واحد بين عقل قديم وجوارح جديدة، وفي ظل عاهل يجمع في يد واحدة بين السلطة المطلقة التي يزعم ان مصدرها الشريعة وبين السلطة الدنيوية المطلقة التي تسمح له بظلم الرعية وبسوء توزيع الثروة على امتداد الوطن مسوغاً بذلك بضرب من التفسير للنصوص المقدسة، وينتهي هذان الشكلان للدولة الى العجز عن صياغة الاستقلال الوطني ذاته(٣٥)

انطلاقاً من المهمات التحديثية التي اعتبر فيها (طه حسين) أن النظام الديمقراطي هو وحده الذي يكفل لابناءالشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم أكد على أن الدولة هي صاحبة الحق الأوحد في تكوين (عقلية الشعب) من خلال اشرافها على التربية والتعليم، مادامت التربية هي البديل الممكن عن كل ضروب التقدم والتطور التاريخي التي انتجتها ارادة الناس في اوروبا عبر مئات السنين وافضت الى المجتمع الليبرالي الحديث. بيد أن هذه الدعوة للتحديث والأخذ بالليبرالية لاتعني عنده مطلقاً أن ننكر انفسنا وان نجحد ماضينا ولا أن نفنى في الأوروبيين، فهو قد دعا إلى استقلال حقيقي يبدأ من

النقطة ذاتها التي انتهت إليها أوروبا وهو يؤكد على ثلاث مجالات حيوية لهذا الاستقلال هي عماد الدولة وشرط في الوقت نفسه لقيام الأمة وهي المجال العسكري و الاقتصادي والعلمي والفني والأدبي[٣٦].

التحديث بين الشمولية والليبرالية:

عرف القرن العشرين أنواعاً من النظم السياسية والأنماط الاقتصادية في هذه النظم ومن أبرز هذه الأنماط الليبرالية والشمولية، وبدون الدخول في تفاصيل الفروق يمكن القول أنه في حالة النظام الشمولي تسيطر علي السلطة جماعة منفردة حاكمة يتولى أعضاؤها مراكز السلطة كلها وتتولى هي بعد ذلك توزيع انصبةالسلطة على الأفراد والجماعات وفقاً لمكانتها، وحسب الممارسة فإن النظام الشمولي يتسم بخصائص أهمها:

١- وجود ايديلوجية رسمية تقوم على أساس مذهب رسمي يغطي كل مجالات الانسان الحيوية بحيث ينبغي على أي شخص يعيش في المجتمع الشمولي أن يلتزم ويخضع له وتركز هذه الايديولوجية في العادة على المجتمع الانساني في صورته التالية.

٢- وجود حزب جماهيري وحيد يتكون من عدد محدد نسبياً بالمقارنة بعدد السكان الاجمالي (حوالي ١٠٪ من الرجال والنساء المتحمسين عاطفياً للحزب، والذين يكرسون جهودهم لتحقيق أهدافه و مثل هذاالحزب يكون منظماً تنظيماً حديدياً، وعادة ما يخضع لارادة زعيم منفرد تخضع له البيروقراطية الحكومية لأنه في منزلة أسمى.

٣- احتكار كامل لوسائل الاعلام.

٤- نظام متكامل للسيطرة البوليسية الارهابية، ولايوجه الإرهاب لاعداء النظام فقط، بل لجماعات مختارة من السكان حسب الظروف التي يمر بها النظام.

وقد عرف القرن العشرون العديد من الانظمة الشمولية التي كانت تعتبر أنظمة حديثة في أوج تألقها وكان النظام السياسي الذي أنشئ في الاتحادالسوفياتي عقب ثورة ١٩١٧ نموذجاً لهذا النمط الذي عرفته بلدان عديدة بعدئذ . . .

ويقابل النظام الشمولي نمط الرأسمالية الحديثة في أوروبا الغربية واميركا وغيرها ويعرف هذا النظام أيضاً بالليبرالية . وإذا كانت القوة منذ مطلع القرن حتى العقد الأخير منه تمركزت بين القطبين : المعسكر الاشتراكي - الاتحادالسوفياتي والدول التي سارت في فلكه التي انتهجت الماركسية ، وبين دول اوروبا الغربية التي انتهجت الرأسمالية ، وإذا كان قد هيمن على مناخ القرن صراع حضاري بين الماركسية والرأسمالية اتخذ أيضاً أبعاداً بالغة الخطورة تمثلت في سباق التسلح النووي الذي وضع البشرية كلها على حافة الخطر . فإنه خلال المعركة الباردة الطويلة التي امتدت حتى بداية العقد الأخير من القرن العشرين ، ثبت بما لا يدع مجالاً للشك قدرة الرأسمالية على تجديد وتحديث نفسها والافادة من النقد الماركسي في تطوير مشروعاتها في الوقت الذي جمدت فيه الماركسية جموداً شديداً على الرغم من المحاولات الجسورة لانقاذ المجتمع الاشتراكي من الفشل ، ولم تجد الدراسات النظرية في السباق وبدأت اعراض تخلف النظرية الشمولية تظهر في الاتحاد السوفياتي القائد الرمز لهذه المنظومة وذلك منذ عام / ١٩٥٦ / عندما عدد خروشوف أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي جرائم ستالين وبشاعة الشمولية ، فأدى ذلك في أوروبا إلى استقالة الآلاف من عضوية الأحزاب الشيوعية الأوروبية وجرت محاولات لإقامة احزاب شيوعية بديلة تتخلى عن نظرية ديكتاتورية البروليتاريا والقبول بالطرق البرلمانية للدخول إلى السلطة لتحقيق اشتراكية ذات وجه انساني تركز على

الديمقراطية وحقوق الانسان. ولكن هذه الموجة لن تحقق شيئاً هاماً، وتمكن الاتجاه الرأسمالي الليبرالي الذي نما نشاطه في الثمانينات ان ينتقل في المجال النظري من معركة (نهاية الايديولوجية) إلى مرحلة صياغة النظرية الشاملة وتوج ذلك بانهيار نظام الاتحاد السوفياتي الماركسي والدول الدائرة في فلكه وانتهجت هذه الدول الرأسمالية التي أخذ منظروها أمثال (فوكوياما) الأميركي الياباني الأصل، ان يعتبر هذا الانتصار (نهاية التاريخ) وانه انتصار نهائي لليبرالية وهزيمة ساحقة للماركسية، ولكن عالم الاجتماع الاميركي (بيتر برجر) تقدم لأول مرة في تاريخ الفكر الرأسمالي يعني (بداية التاريخ) من خلال صياغته للنظرية الرأسمالية الشاملة والتي نشرها تحت عنوان مستفز هو «الثورة الرأسمالية» والذي صدر عام ١٩٨٧ والجديد في هذه النظرية - كما يقول السيد ياسين[٣٧] - هو صياغتها الصورية المحكمة، فقد قدم خمسين مقولة للدفاع عن الرأسمالية وتبريرها واظهار افضليتها على الماركسية وهذه المقولات تتعلق بثمانية ميادين رئيسية هي: الرأسمالية والحياة المادية - الرأسمالية والطبقات - الرأسمالية والديمقراطية - الرأسمالية والثقافة الفردية، الرأسمالية وتنمية العالم الثالث - الرأسمالية في شرقي آسيا - الرأسمالية الصناعية - اضفاء الشرعية على الرأسمالية... ويزعم المؤلف أن كل مقولة من هذه المقولات ثبتت صحتها واقعياً، وهو يعتبرها فروضاً قابلة لأن تدحض بشرط أن على من يريد دحضها أن يقدم أدلته من الواقع وليس على أساس ايديولوجي.

وقد رد السيد ياسين[٣٨] على بعض هذه المقولات المتعلقة بالرأسمالية وتنمية العالم الثالث موضحاً أن السياسية التي يدعو إليها / برجر / قد أدت في الواقع إلى تأخر قوى الانتاج وافتقار الطبقات الشعبية وإلى مزيد من عدم العدالة وتكدست ثمار التنمية في طبقات اجتماعية قليلة على حساب

الطبقات الشعبية . وهي لم تؤد مطلقاً إلى عدالة التوزيع نتيجة اطلاق آلية السوق في بعض البلدان- كوريا الجنوبية مثلاً- بل ان وجود مثل هذه العدالة انما يرجع إلى دور الدولة الاساسي في توجيه التنمية الاقتصادية .

معالم الحداثة والتحديث:

ذكرنا سابقاً أن الحداثة ليست مفهوماً يصلح كأداة للتحليل ، بل هناك فقط معالم للحداثة ، وبغض النظر عن المدائح التي يسوقها كل مجتمع للتمسك بنظامه فإن الحداثة ليست وقفاً على شكل معين من أشكال الحكومات بل هي معالم ومفاهيم وممارسات يمكن وصف الدولة بها تبعاً لتطبيقها أو الاهتداء بها في هذا التطبيق ويمكن في ضوء الفكر والممارسة الراجحة الاشارة إلى أهم هذه المعالم .

أ- الديمقراطية:

إن أبرز سمة من سمات التحديث هو اتخاذ الديمقراطية منهجاً لممارسة السلطة ، والديمقراطية بتعريفها العام نظام سياسي تشكل فيه الحكومة بواسطة أصوات الاغلبية التي تعبر عن نفسها في انتخابات منظمة وحرة . وفي هذا الشأن لا بد كحد أدنى من كفاية الحريات السياسية المتصلة بالعملية الانتخابية وخصوصا حرية الكلام وحرية الاجتماع، وهذه الحريات لا يتصور قصرها على فترات الانتخابات ولذلك لابد في أي مجتمع حديث من تأطيرها مؤسسياً وحمايتها بواسطة القانون من خلال الجهاز التضامني الذي ينبغي أن يكون مستقلاً عن الحكومة ولابد للانتخابات من أن تجري على فترات دورية ولابد من حمايتها من أي تدخل .

إن شعار الديمقراطية هو أكثر الشعارات الحديثة الرائجة في ساحة المطالب الشعبية في الوطن العربي ، بل إنها المطلب الذي يحظى اليوم

بالاجماع في الأقطار العربية كافة فالكل يطالب بها وينادي بضرورتها وحتى أولئك الذين لا يتحمسون للمطالبة بها أولا ينتظرون خيراً كثيراً من نتائجها نراهم يساهمون في الإشادة بها أو على الأقل يسكتون ويحجمون عن ابداء رأي مختلف[٣٩].

إن الهدف المباشر من الديمقراطية هو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة الحكم، وذلك يجعل الحاكمين خاضعين لارادة المحكومين أو مضطرين للخضوع لها خضوعاً منظماً مقنناً تسهر عليه وتجعله فعلياً أجهزة ومؤسسات تنتخب انتخاباً حراً من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد.

فالديمقراطية المنشودة إذاً يجب أن تستهدف تغيير الذهنية ذهنية الانسان حتى يصبح قابلاً لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية تتجه به لقبول تعددية الآراء واختلاف المذاهب والأحزاب واحلال الولاء للفكرة وللاختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص حيا كان أو ميتاً، شيخاً لقبيلة كان أو رئيساً لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، كل ذلك وصولاً إلى تحقيق انتقال سليم للسلطة بمعناها الواسع من الفئات التي كانت تحكم قديماً وفقدت اليوم ماكان يؤسس، امتيازها و أهليتها إلى الفئات الأوسع التي افرزها التطور الحديث وجعلها مؤهلة كما وكيفاً لتولي الحكم والمسؤولية، الأمر الذي يجعل الوحدة الوطنية عبر التعددية الحزبية. فتغيير بنية الذهنية العربية وتيسير الاندماج الاجتماعي وانتقال السلطة إلى النخبات الجديدة داخل كل قطر عربي هو فتح الطريق للوحدة العربية[٤٠].

والديمقراطية المطلوبة تبدأ من اعتراف الحاكم للمحكوم بحقوقه التي يجب أن يضمنها الدستور وهي لا تعني النظام النيابي وحسب، انها تقتفي أولاً وقبل كل شيء احترام حقوق الانسان، حقوق الديمقراطية كحرية

التعبير وحرية انشاء الجمعيات والأحزاب وحرية التنقل والحق في الشغل وفي المساواة والعدل ودفع الظلم الخ . . . وهذه الحقوق لا تقبل التأجيل وهي سابقة على النظام النيابي ومستقلة عن نزاهة الانتخابات أو عدم نزاهتها وعن فساد الحياة البرلمانية أو عدم فسادها . إن الزعم القائل على أن الديمقراطية، السياسية لا يستقيم أمرها إلا في ظل الديمقراطية الاجتماعية أولاً لم يسفر إلا عن استفحال البيروقراطية واستشراء الاستبداد، وتفشي الجمود الفكري والعقائدي والعجز عن الوفاء حتى بأكثر حاجات العيش الحاحاً كالمواد الغذائية[٤١] . وإذاً فالوضع الصحيح للمسألة هو أن يقال : إن الديمقراطية السياسية هي اطار تنظيمي للحقوق الديمقراطية والنظام السياسي الذي يحترمها، أما الديمقراطية الاجتماعية فهي اختيار اقتصادي اثبتت التجربة أنه لا يمكن تحقيقه مع غياب الديمقراطية السياسية، أما مقولة انتظار (نضج الشعب) حتى لا تنقلب إلى فوضى وأنه بالتالي من الضروري تأجيلها إلى أن يتحقق هذا النضج ، فهو قول يمكن دفعه والرد عليه بأن / نضج الشعب/ للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق الا من خلال ممارسة الديمقراطية تماماً مثلما أن الطفل لا يتعلم المشي إلا من خلال ممارسة المشي فالاستئثار بالسلطة مهما حسنت النوايا لا يمكن أن يؤدي إلى نضج الشعب بل يؤدي إلى خنق امكانيات التفتح والنضج في الفرد والجماعة[٤٢] .

وتقتضي الديمقراطيةأيضاً عدالة توزيع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والامكانية الواقعية للحصول عليها وضمان تكافؤ الفرص وهو كله ما يعبر عنه بتحديد المضمون الحقيقي للديمقراطية، وبدون ذلك تبقى الديمقراطية عملية شكلية تتركز في اجراء الانتخابات بطريقة دورية بافتراض تساوي المرشحين في القوة الاقتصادية وكأن المسألة عن مبارزات يتنافس فيها المواطنون المتساوون ومن يحصل على الأغلبية يتم انتخابه .

وفي هذا ليس شرطاً لازباً أن تتخذ الديمقراطية بالنظام الرأسمالي، بل ان التجربة دلت على امكانيتها في الدولة الديمقراطية الاشتراكية ومنها على سبيل المثال الدول الاسكندنافية التي تمثل مثالاً بارزاً للديمقراطية الاشتراكية. وقد سبق لجوزيف شومبتير الاقتصادي المعروف أن أكد على امكانية وجود الديمقراطية في نظام رأسمالي أو نظام اشتراكي(٤٣).

ب- العلمانية ودولة القانون:

العلمانية seucalurisation هي احدى مكتسبات الحداثة وتعني نزع التقديس والأسطرة عن سطح العالم والتاريخ منذ تراجع الألوهة عن وجه الأرض في القرن الثامن عشر، وبمجيء عصر التنوير أصبحت الايديولوجية العلمانية هي الإيديولوجية الطبقة البورجوازية المستنيرة والصاعدة وارتبطت حركة الفكر بحركة المجتمع والتقدم المادي والصناعي العام والعلمنة لا تعني الالحاد بل تعني حرية الاختيار، وهي ليست بالضرورة فعلاً عفويا بين مؤسسة الكنيسة وهياكل الدولة. فهذا وجه من أوجهها- فحقيقة العلمانية في اقتصار المستوى الديني على الايماني والعقائدي وهي في استئثار القانون بما هو مدني سياسي. فقد يكون للدولة كذات معنوية مستقلة دين رسمي تقيم له الشعائر وتبني له المعابد، وتبقى مع ذلك قوانينها علمانية، ففي بريطانية، الملكة رئيسة الكنيسة الانكليكانية ومع ذلك فإن القوانينُ فيها خالية من آثار المسحة الدينية. وإذا كانت العلمانية مسألة محورية للحداثة فهي بالتالي مسألة مصيرية يتحدد بها مضمون القواعد القانونية وعلى أساسها تسدى الفاعلية والجدوى من والنقاذ لمبادئ المساواة وحرية المعتقد وسيادة الشعب، وهي التي توزع مجالات اختصاص النظم السلوكية المتنوعة، فبها تضبط علاقة المستوى الديني بغيره من المستويات التنظيمية المتواجدة في المجتمع وفي العلمانية ينحصر دور الدين فيما هو باطني نفساني وما هو

عقائدي ايماني وأما الاجتماعي المدني أي الظاهر الخارجي فهو الذي يستأثر به القانون، فليست العلمانية في جوهرها عداء للدين بل هي حياد ازاء الخيارات الايمانية وهي استقلال ازاء مختلف الأديان وهي بالتالي تحرر من مختلف السلطات الفكرية لأنها مبنية على سلطان العقل وحده فهي العقلانية الخالصة لأنها تفسح المجال أمام امكانية النقد المتواصل والمتحرر. وبالتالي فإن العلمانية من مشاكل الفلسفة الاجتماعية أوالفلسفة السياسية أو فلسفة القانون وهذه كلها فضاءات معرفية تبحث في التنظيم القانوني للعلاقات الاجتماعية دون تأسيسه على دعامات أو بناء على المرجعية الدينية. وقد كانت العلمانية في الغرب من احداث رجال القانون حيث وجدوا في الفلسفة السياسية اطاراً مناسباً ودعامة فعالة ذات شأن وبال، وكان من ذلك أن أصبح القانون جوهر الحياة المعاصرة ومحور التنظيم الاجتماعي الحديث وعاملاً من العوامل المهيئة للتطور والدافعة له والمرسخة اياه، وهو أحد العناصر الجوهرية المعتمدة في سياسات التنمية الهادفة إلى التطور والرقي، وهو قاسم مشترك للانسانية على المستوى الاجتماعي والعملي والتطبيقي، بل هو ظاهرة كونية المجال أوأنها على الأقل، تتوق إلى الكونية حيث عمت معالمها انحاء المعمورة وأخذ العالم التقليدي بالنمط الجديد في ممارسته للحكم، واشتركت فيها كل شعوب العالم حديثها وقديمها، لأن اعادة الجوهرية الثابتة لكل المجتمعات هي فكرة القانون، ومهما اختلفت الأنظمة القانونية ماضياً وحاضراً، ومهما تميزت تفاصيل القواعد القانونية فإن فكرة القانون هي الفكرة الأساسية التي توحي بتلازم الظاهرة القانونية مع الاجتماع وتتبدى الحداثة في خصوص القانون بالأمور التالية:

١- **سيادة القانون:** يعيش الوطن العربي في أسر أكبر حشد من القوانين تعرفه أية منطقة أخرى. ونحن نعيش تحت سلطة القوانين التي

صدرت لحماية النظم الملكية والقوانين التي صدرت لحماية المكاسب الاشتراكية. والقوانين التي صدرت لحماية الأمن القومي ضد اسرائيل وضد العرب وضد الشيوعية والقوانين التي صدرت لحماية الأمن القومي وضد الارهاب، وضرورات حالة الحرب والقوانين التي صدرت لمقتضيات السلام وكل ذلك باق بصرف النظر عن تغير الظروف وتغير العصور... وفي ظل وجود مثل هذا الحشد المتناقض من القوانين في الوطن تستحيل الحداثة ويستحيل الأمل بالوحدة المنشودة إذا لم يصار إلى الغاء هذه القوانين وتحديثها بما يتفق مع منطق العصر وازالة العوائق المكرسة بالقوانين القديمة والظالمة.

إن سيادة القانون وعلويته من محدثات الحداثة التي تتجلى تحت قسيمة دولة القانون لأن القانون فيها هو المستوى التنظيمي السائد والمهيمن حيث أن القانون في الدولة الحديثة هو النظام التعقيدي السائد بل إنه النظام الاجتماعي الذي تعتمده الدولة في تطبيق سلوك للفرد والجامعة اذ به تسير الحياة العامة، فالأحتكام إلى القانون دون سواه، هو أصل الدولة الحديثة. ودولة القانون هي على نقيض الدولة الدينية والدولة البوليسية والدولة الادارية وهي تتعارض مع الدولة الايديولوجية وليست دولة الأحزاب أو السياسيين، انها على نقيض المجتمعات القديمة والجديدة التي لا يعلو فيها القانون مختلف المستويات التنظيمية. فالدولة التي لا يمكن وصفها بالقانون ليست في الحداثة بل هي مجانبة للعصر لأن القانون جوهر الحداثة وسلطان القانون مقومها المحوري وهو فيها السيد الذي له الغلبة والكلمة الأخيرة لأحكامه التي لا تختلف في تطبيقها بسبب الانتماء الطائفي أو الديني. إن القوانين القديمة البالية أصبحت عائقاً في تقدم المجتمع ولذلك فإن عنوان التقدم هو البدء في الغاء هذه القوانين المنافية لمنطق العصر والذي يعاني المجتمع من وطأتها.

٢- المساواة أمام القانون: بالحداثة أضحى التشريع ارادة الدولة، وهي ارادة انسانية غير مقدسة وهي متغيرة، قابلة للتنقيح والتحسين ومتعرضة للنقد والطعن. فإذا كانت الدولة للقانون وهو لها، فإن مشروعية وجوده وأسس صبغته الالزامية كامنة في هذه العلاقة. ومشروعية الحداثة ليست في الطبيعة ولا في النظام الكوني وانما هي في ذات الحداثة ومشروعية القانون في القانون ذاته، والسيادة للشعب والقوانين صادرة عنه وباسمه تصدر الأحكام القضائية، فالفرد يحتل الموقع المركزي في الفكر الحديث والمرجعية الجديدة ويبرز التحول الجذري في أن نقل الفرد لهذا الموقع المركزي هو تقليد ارادي يحل الفرد فيه محل الطبيعة في الدور التأسيسي، وهكذا تغيرت وضعية الانسان فأصبح شخصاً بعد أن كان مجرد كائن، وقد اكتسب الشخصية القانونية على وجه المساواة التامة كما تمتع بحقوق لصيقة بالشخصية لا يمكن التنازل عنها. والمساواة لا تكتسب بالطبع ولا هي في النظام الكوني وإنما هي نتاج للتاريخ حيث أضحى الانسان ذا قيمة اجتماعية ولامعنى للمساواة ان لم تكن ممارسة الحقوق، ومباشرة الصلاحيات جائزة دون ميزة خاضعة لنفس الشروط محدثة نفس الآثار. وأساس المساواة في الحداثة تحرر الفرد من الكليانية الاجتماعية، فالفرد مستقل بذاته عن المجموعة عائلة كانت أو قبيلة أو أمة. لذلك أصبحت حماية الحياة الخاصة من ضروريات الاجتماع. والحريات الفردية وهي الوتر الحساس الذي من دونه لايمكن أن يستقيم تسيير الشؤون العامة تسييراً ديمقراطياً لأن ممارسة الحريات تستوجب تسامحاً في السلوك الاجتماعي وقبولاً للاختلاف في الرأي وفي الحياة اليومية لا يقتصر على المسائل العامة والسياسية. فحقوق

الفرد لا تقتصر على الممارسات السياسية وانما تتجاوزها إلى الحياة الخاصة في التفكير والسلوك.

٣- **عدالة القانون**: العدل القانوني هو العدل طبقاً للقانون، فالعدل- بغض النظر عن مفاهيمه الفلسفية والدينية والاخلاقية الخ . . . هو مصطلح قانوني يتطابق معناه مع معنى القانون، لكن معنى العدالة قد توسع كثيراً ليشمل لا المظهر القانوني وحسب بل ومظاهر أخرى للعدل أيضاً- وهكذا قد يتطابق العدل والقانون بحسب ما يكون القانون قد سن لتحقيق العدل أو لتحقيق بعض الأهداف الأخرى. وفي هذا الصدد يكون العدل المادي هو المظهر الداخلي للقانون (أي مادته) وتشكل عناصر العدل التي يشتمل عليهاالقانون بياناً بما هو (صالح وما هو طالح) من الافعال. . . أما العدل الاجرائي فهو المظهر الخارجي أو الشكلي للقانون ويتجلى في مدى الانتظام والحرص على الدقة والنزاهة لدى تطبيق القانون بانتظام ونزاهة، وما من نظام قانوني، قديماً كان أو حديثاً، يستطيع فعلاً ادعاء الدوام إذا لم يتوفر فيه العدل الاجرائي، بصرف النظر عن أن أساليبه قد تختلف من نظام إلى آخر. وفي هذا الصدد لا يوجد موضوع يتصل اتصالاً وثيقاً بمفهوم العدل أكثر من موضوع (حقوق الانسان) وذلك لأنه لايكون للعدل من معنى إذا تجاهل المجتمع حقوق الانسان الأساسية ولم يعترف بها.

ومن هنا فإن تحديث الدولة يعني بناء المجتمع وقوانينه على أساس حقوق الانسان بحيث يكون الحكم للقانون وحده وليس للرعب والقمع الذي يعيش الانسان العربي في ظله منذ قرون وبحيث صار هو القاعدة وصار كل مواطن يشعر بأنه معرض له إذا تكلم أو تحدث بما يراه مخرجاً

للأزمات المتلازمة، وليس هذا فحسب بل إن المواطن أصبح بشك في أقرب المقربين إليه وبحيث صار القمع يسكن الانسان العربي على حد تعبير المفكر انطون مقدس[٤٤] ويعمل في داخله عمل الرقيب فيكبله ويقزم وجوده وبحيث صارت المخابرات جزءاً من نفسية الانسان العربي وبحيث لم يمر يوم من قبل كانت الضغوط فيها على هذا الانسان أشد من وطأتها عليه اليوم، فمن قبل كانت هنالك ضغوط الاعراف أما الآن فهنالك ضغوط المجتمع الاستهلاكي والنهوض السلفي والايديولوجيات والمخابرات وقلما يستطيع فرد حماية نفسه من الانهيار العصبي تحت ثقلها[٤٥].

جـ -دولة المؤسسات:

من سمات الحداثة تكوين دولة المؤسسات التي يكون فيها الانسان مركزاً وغاية ومحوراً للمعنى ومصدراً للقيم وهو المؤهل للقبض على مصيره والمخول تفسير العالم. وإذا كانت الحداثة الأوروبية قد تمثلت منذ بدايتها بالصراع مع المؤسسات الضابطة لكنيسة وقوانينها والسلطة ومراتبها ومع التقاليد الاجتماعية والأدبية والمفهومات الموروثة، لصالح مبادئ الحرية الفردية والابتكارات والعفوية منذ نشأت الدولة الحديثة بفعل تطور داخلي، وبموازاة مع نشوء وتطور هذه الدولة نفسـهـا، الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي (الدولة) مجتمع قوامه مؤسسات اقتصادية (شركات ومصارف) واجتماعية (نقابات- جمعيات) وسياسية (الأحزاب. مجالس منتخبة) وثقافية (مدارس ومعاهد وسائل الاعلام ونشر الثقافة...) بينما حدث هذا في اوروبا نجد أن بنى الدولة الحديثة في الوطن العربي والبلدان المستعمرة سابقاً بكيفية عامة- قد

غرستها غرساً وبالقوة أحياناً الدولة المستعمرة وهكذا، فالدولة، أعني السلطة الحاكمة، هي التي انشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. أما المضمون الديمقراطي الليبرالي لهذه المؤسسة فقد امتصته الدولة امتصاصاً فصارت الديمقراطية لا تمارس الا على مستوى رجالاتها (السلطة الاستعمارية والجاليات الأوروبية) وعندما استقلت الاقطار العربية حدث فيها ماحدث في معظم البلدان الحديثة بالاستقلال:

لقد ورثت الحركة الوطنية التي حققت الاستقلال بنى الدولة الحديثة التي غرسها المستعمر فكان الاستقلال عبارة عن (تأميم) هذه البنى لتسلط السلطة وحلول حكام وموظفين من أصل البلد مكان الحكام والموظفين الأجانب. أما العلاقات بين الدولة والمجتمع فبقيت تسري في القوالب نفسها التي كانت تسري فيها سلطة دولة الاستعمار، قوالب وأجهزة مهمتها احتواء المجتمع والهيمنة عليه.

ولهذا فإن من أول معالم حداثة الدولة ان يتمكن الناس من انشاء مؤسساتهم المدنية فيما بينهم لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. والتأكيد على أنها مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلونهاأو ينسحبون منها. وذلك على النقيض من المجتمع القبلي الذي تتميز بكونها مؤسسات (طبيعية) يولد الفرد منتمياً إليها مندمجاً فيها لا يستطيع الانسحاب منها مثل القبيلة والطائفة، الخ. . . ان مؤسسات المجتمع المدني ليست في حقيقتها سوى الأطر الاجتماعية التي تنظم فعاليات النخبات الحديثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعلى الدولة الحديثة كفالة نموها وتفتحها في جو من الحرية وحقوق الانسان.

د - الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية ومن الاستقلال إلى العدالة ومن التبعية إلى الاستقلال ومن الاستهلاك إلى الانتاج ومن سطوة القبيلة أو الفئة أوالعائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية وهي تعني- فكريا وعمليا- البحث المستمر لتعرف اسرار الكون وتعمق اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الانسان من الأرض، وبذلك يكون المفهوم الأدبي للحداثة قرين المغامرة الدائمة في اللغة وباللغة لصياغة التساؤل الذي لا ينقطع واكتشاف الأفق الذي لا ينغلق وتجريب الأداة التي لا تفارق هاجس التوتر والتغير والتجدد في مناخ بعيد عن عبودية التقليد والجبر ويتخطى النموذجية والرجعية ويتحرك في أفق يجدد باستمرار صورة الأشياء وعلاقة الانسان بها، مؤكدة على أولوية الفعل الانساني في تأسيس المعرفة وصياغة الواقع، بكيفية تنفي- بقدر ما تواجه- الأولوية المطلقة للتقليد والجبرية وما يقترن بها أو يترتب عليها من أولوية التسليم في علاقة الفرد بالمؤسسة الدينية وأولوية الطاعة في علاقة الحاكم بالمحكوم وأولوية النقل في علاقة الخلف بالسلف[٤٦].

هـ- ضبط الدولة والمجتمع:

وذلك بالتصدي إلى ظاهرة اللامبالاة وطغيان المجتمع الاستهلاكي الذي يدمر روح الشاب ويجوفها ويجعل منهم، وهم الذي يفترض بهم العامل الأساسي في ارساء القيم العليا وتطوير المجتمع- يجعل منهم طبقة مريضة باقتناء السلع واستهلاكها وبخاصة ما هو مستورد منها ويدخل في صراعات وحاجات استهلاكية عابرة، وهذا ما يحدث اختلالاً نفسياً في

نسيج المجتمع الداخلي يصبح معه من العسير، تخليق الكادرات العقلانية العالية للنهوض بالدولة ومؤسساتها.

ان شيوع هذه الظاهرة المرضيةقد همش الثقافة الجادة وأدى إلى تفشي الوصولية والانتهازية وبالتالي الفساد وتدمير مفاهيم الدولة الحديثة والخلل في نسيج المجتمع الداخلي. وقد أصبح معروفاً لدى القاصي والداني مدى تردي قيم الشرف والأمانة والصدق والمثابرة في بناء الدولة، يضاف إلى هذا كله نمو الخرافة والانغلاق الفكري ونمو الترسبات والنزعات السلفية القديمة والتي كانت ولاتزال عاملاً في تخلف المجتمع ووقف تقدمه وتهديد أمنه وازدهاره من عنف وحقد وانغلاق. ولهذا فإن في مقدمة تحديث الدولة والمجتمع ينبغي محاولة بناء رأي عام جديد بين الشباب مبني على اباحة حرة للحوار والاختلاف وافساح أوسع المجال لحرية النقد لأوسع مدى في وسائل الاعلام المرئي والمكتوب والمسموع. وقصر الرقابة إلى أدنى الحدود بل حصرها في نطاق ضيق وضمن القواعد والأحكام التي ينص عليها القانون سلفاً.

وفي هذا السبيل وازاء الفساد المستشري وازاءالهدر واساءة استعمال السلطة وضرب مثال القدوة السيئة وازاء الافلاس الاقتصادي يكون من أبرز معالم الحداثة التغلب على هذه الأدواء بأن تقوم الدولة ببتر عاجل لعناصر الفساد والافساد ومعالجة حالات فقر الدم التي يشكو منها المجتمع وفي مقدمة ذلك التصدي إلى ظاهرة الاسرف في الاستهلاك الباذخ والهدر الملموس وبالتصدي إلى عمليات النهب والسلب التي يقوم بها غيلان يسيطرون في مواقع عديدة ويصرفون لمصالحهم موارد وحاصلات الدولة وقطاعها العام.

المراجع

١- السلطة البورجوازية في العالم الثالث - شيلمان الفرز - ترجمة ميشيل كيلوص ٣.

٢- الدولة في النظرية والتطبيق ص٤٢ تأليف هارولد لاسكي- ترجمة أحمد غنيم وكامل زهيري.

٣- الدولة- جورج بوردو- ترجمة د. سليم حداد - دار المؤسسة الجامعية للنشر بيروت ١٩٨٥ ص٥٥.

٤- النظم السياسية - جزءا- د. ثروت بدوي- القاهرة ٩٦٤ ص٢٥.

٥- الدولة والحق - رودامير لوكليك- الحق والدولة- واللون -ص٢.

٦- جورج بوردو- الدولة مصدر سابق ص٣٤.

٧- د. ثروت بدوي- النظم السياسية- جزء ١ ص٢٦.

٨- د. ثروت بدوي - المرجع السابق ص٤٠.

٩- توماس هوبز -تأليف امام عبد الفتاح امام ص٣٣٤.

١٠- في كتابه: البداية والنهاية ص٢٢٥.

١١- روبرت ماكينز- تكوين الدولة ص٨٣ ترجمة د. حسن صعب.

١٢- د. ثروت بدوي -النظم السياسية- مرجع سابق ص١٢

١٣- د. عبد الله ابراهيم ناصيف -(السلطة السياسية) ضرورتها وطبيعتها ص٤ - والنهضة القاهرة ١٩٨٣.

١٤- ماكينغر المرجع السابق- ص١٠٨

١٥- الدولة والاسطورة -تأليف ارنست كاسيرر- ترجمة أحمد حمدي محمود ص١٠٠

١٦- السياسة- ارسطو -٣٧٨-١٢٥٣ والأخلاق النيقوماخية، ٣-١١٣٢.

١٧- مفهوم العدل في الاسلام- مجيد قدوري ص٣٠.

١٨- السياسة - ارسطو- ترجمة أحمد لطفي السيد ط- القاهرة ١٩٤٧ ص١٩٥ .

١٩- ذات المرجع ص ٤٣٦ .

٢٠- دولة القانون -ميشال ميامي- ترجمة دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع-الجزائر.

٢١- قصة الحضارة - ويل ديورانت- ترجمة محمد بدران مجلد ٤ ص٢٨١ .

٢٢- د. ثروت- بدوي- النظم السياسية مرجع سابق.

٢٣- الطاغية- د. امام عبد الفتاح امام- مرجع سابق ص٤٤ .

٢٤- محمد عبده- الأعمال الكاملة- مجلد ١ المؤسسة العربية للدراسة والنشر- تحقيق محمد عمارة.

٢٥- جمهورية افلاطون- ٥٥٠ الترجمة العربية ص ٤٦٥- ٤٦٦ .

٢٦- عبد الله العروي- دراسات في النظم الدستورية ص١٥١ .

٢٧- مبادئ القانون الدستوري- السيد جبري- ص٦٢ ط ١٩٤٠

٢٨- عبد الحميد متولي- القانون الدستوري والأنظمة السياسية ١٩٦٣ ص١٥٧

٢٩- موسوعة يونيفرسكلي- مادة حداثة.

٣٠- مرآة الحداثة العربية- مقال د. أنيسة الأمين في مجموعة قضايا وثروات عدد ١ نسخة ١٩٩٠ ص١٠٠ .

٣١- طه حسين- مستقبل الثقافة في مصر - مجلد ٩ من الأعمال الكاملة ص ٤٩٠ .

٣٢- نفس المرجع . . . ص٤٩٣ .

٣٣- نفس المرجع ص٤٩١ .

٣٤- د. يوسف سلامة- في مقالة- في قضايا وشهاداتعدد١ ص ١٨٦ .

٣٥- المرجع السابق ص١٨٨ .

٣٦- مستقبل الثقافة -مرجع سابق ص٤٥ .

٣٧- في مقالة -تغيير العالم- قضايا وشهادات عدد ١ ص٣٣٦ .

٣٨- المرجع السابق .

٣٩- الديمقراطية وحقوق الانسان - محمد عابد الجابري ص٣٢ .

٤٠- المرجع السابق ص٩١ .

٤١- المرجع السابق ص١٠٥ .

٤٢- نفس المرجع ص ١٢٦ .

٤٣- في كتابه : الديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية- تعريب خيري حماد .

٤٤- حوار مع انطوان مقدسي حول الحداثة والتحديث -قضايا وشهادات عدد ٢ ص٨ .

٤٥- ذات المرجع . .

٤٦- اسلام النفط والحداثة - مقال د. جابر عصفور في العدد ١ من قضايا وشهادات .

* * *

الحقيقة في العلوم الإنسانية

تأليف: هانس - غيورغ غادامير
ترجمة: محمد شوقي الزين*

يصعب على الوظيفة (النقدية) التي أنجزتها العلوم الإنسانية أن تجد إعترافاً لألقابها من قبل الجمهور العريض. وعليه، فمن الصعب إدراك ماهية الحقيقة في هذه العلوم وإدراك نتائجها الملموسة. قد يكون هذا الأمر سهلاً على ميادين العلوم الإنسانية والتي تتخذ مواضيعها صورة بديهية.

* محمد شوقي الزين: باحث من الجزائر، يهتم بالدراسات الفلسفية. استاذ في جامعة بروفانس - فرنسا.

إذا كان بإمكان عالِم الإقتصاد أن يتحدث عن إسهام عمله في سبيل الرفاهية العمومية، فمن المؤكّد أننا نستند إلى فهم عام. نفس الأمر يتعلق بمؤرخ الفن عندما يضعنا أمام مشهد جميل حتى وإن تعلّق الأمر - بالنسبة إليه - بإخراج شيء قديم من طيّ النسيان. هو أن الأشياء القديمة تثير - بصورة ملفتة للإنتباه - مصلحة عامة. أما الفيلسوف، فإن لم يكن بوُسعه عرض نتائج ملموسة أو لم يكن موضوعَ قبولٍ وموافقة عامة، فإليه تعود مسؤولية منح اللغة ما تقوم به الوظيفة (النقدية) للعلوم الإنسانية عندما تدعو الفكر إلى التأمّل والتفكير في قضاياه.

المفهوم الحديث للعمل هو نتاج تطوّر علوم الطبيعة في القرن السابع عشر. ندين لهاته العلوم هيمنة دائمة التطوّر والتقدّم للطبيعة. إننا ننتظر من علوم الإنسان والمجتمع نفس السيادة التي يتمتع بها العالم الإنساني والإجتماعي. إننا ننتظر من العلوم الإنسانية أكثر من ذلك وخصوصاً إذا علمنا أن الهيمنة المتواصلة للطبيعة لها دور كبير في تنمية الململة والضيق اللذان نعيشهما اليوم أكثر من التقليل من حدّتهما. لا يمكن لمناهج علوم الطبيعة أن تدرك ما هو جدير بالمعرفة ولا حتى ما هو ثمين، بمعنى الغايات النهائية التي ينبغي لكل هيمنة على آليات الطبيعة أو الإنسان تأديتها. إننا ننتظر من العلوم الإنسانية أن تمنحنا نمطاً ومستوى آخر من المعارف، وهذا ينطبق أيضاً على الفلسفة المتضمَّنة في هذه العلوم. وعليه، عوض استحضار ما هو عام وشامل أي إستعمال المناهج العلمية لكلّ علم على حدة، فمن اللائق إذن الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية والدلالة التي يمكن أن تتخذها وكذا الأمر المتضمَّن في هذه العلوم الذي يدعو إلى التفكير.

١ - ما هو البُعد العلمي الذي تتمتّع به العلوم الإنسانية؟ هل بإمكاننا تطبيق مفهوم البحث على هذه العلوم وكأنّ أمراً لم يحصل؟ لأن كلّ

ما نفهمه من هذه المعطيات: إكتشاف ما هو جديد (الأمر الذي لم يكن معلوماً أبداً)، فتح طريق يقيني يقود إلى هذه الحقائق الجديدة وبإمكانه (أي الطريق) أن يكون مراقباً من طرف الجميع. كل هذا لا يمكنه أن يحصل إلاّ من بَعدُ. خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية تمت بصلة أكثر إلى حدسية الفنّان منه إلى الروح المنهجية للبحث. يمكننا بكلّ تأكيد أن نقول نفس الشيء لكلّ إنجاز عبقري وفي كل ميادين البحث. لكننا نصل في العمل المنهجي لعلوم الطبيعة إلى معارف حديثة بحيث يحرص العلم هنا على استعمال المناهج.

إستعمال المناهج هو بلا شك في عداد نشاط العلوم الإنسانية. فهذا النشاط يتميّز أيضاً عن أدب التعبيرات العامية غير الفصيحة بنوع من التحقيق العلمي. لكن، هذا الأمر يخص أدوات هذا النشاط أكثر من النتائج المستخلصة. فليس المنهج هنا هو الذي يمكّن العلم من التأكّد من يقينية الحقيقة. قد نحصل أحياناً على الحقيقة أكثر في الآثار غير العلمية لهاوي الفن منه في التجريد الأكثر منهجية للمعطيات العلمية. حتى وإن كان تطوّر العلوم الإنسانية في المائة سنة الماضية قد اتّخذ دوماً نموذج علوم الطبيعة، فإن دوافعها الجوهرية والضرورية لم تأتيها من التفخيم المهيب لعلوم التجربة، وإنما من الروح الرومانسية والمثالية الألمانية. فقد احتفظ هذين العاملين بالوعي الحيّ تُجاه حدود عصر الأنوار وحدود المنهج في العلم التجريبي.

٢- لكن هل بإمكان العلوم الإنسانية - الأمر الذي يجعلها ذات مغزى ودلالة بالنسبة إلينا - أن تشبع رغبة وحاجة قلب الإنسان إلى الحقيقة؟ بنفوذها في الفضاءات الواسعة للتاريخ عبر البحث العلمي والفهم النظري، فبإمكان العلوم الإنسانية أن توسّع الأفق الروحي للبشرية مقارنة مع ماضي هذه البشرية. لكن في هذه الحالة لا تقوم سوى بأشكلة الحاضر - إذا صحّ

القول – عوض أن تلبّي رغبة إلتماس حقيقة هذا الحاضر. إنّ الحسّ التاريخي الذي تنمّيه العلوم الإنسانية إنّما جاء ليعوّدنا على الكثرة المتنوّعة لمعايير القياس التي تقود إلى لا يقينية إستعمال معاييرنا ومقاييسنا الخاصة. في كتابه المسمّى «باعث غير راهني»، لقد إستطاع نيتشه أن يعالج ليس فقط فائدة التاريخ وإنما أيضاً عائق التاريخ وضرره على الحياة. فالتاريخانية التي لا تجد حيثما كانت سوى التحديدات التاريخية فإنها تنتهي بهدم المعنى البراغماتي للدراسات التاريخية. فن الفهم الذي تمتلكه يُضعف قدرة التقييم بصورة غير مشروطة والتي تؤسس الحقيقة الإيتيكية (الأخلاقية) للحياة. تتواجد حدتّها الإبستمولوجية في النسبوية ونتائجها في العدمية.

الوعي بمشروطية كل معرفة – هذا الوعي الذي تأخذ بزمامه القوى التاريخية والإجتماعية المؤثرة في الحاضر – لا يعني فقط إضعاف نظري لاعتقادنا في المعرفة، وإنما يشكّك (هذا الوعي) في معارفنا وكذا قدرتها على مواجهة إرادات القوة في زماننا اليوم. تجد العلوم الإنسانية نفسها في خدمة هذه الإتجاهات عندما تُقيَّم تبعاً لقيمة القوّة التي تمثلها معارفها من وجهة نظر إجتماعية، سياسية، دينية، أو أخرى. فهذه الإتجاهات تأتي لزيادة الضغط الذي تمارسه السلطة على الفكر. خلافاً لعلوم الطبيعة بإمكان العلوم الإنسانية أن تستسلم لكل أشكال الذُعر نظراً لأنها لا تحتوي على نماذج أو معايير قياسية تمتلك صلابة يُحسد عليها كالتي تتصرّف بها علوم الطبيعة والتي بإمكانها أن تميّز بين ما هو أصيل وصحيح وبين الذي يتظاهر بالوثوقية والصحة أو تأدية غايات سرية. وعليه، فإن المجتمع الإتيكي الذي تقتسمه مع أخلاقية ethos(*) كل بحث يجد نفسة في خطر.

فالذي يريد قياس وفرة المخاوف التي تظلّ مرتبطة بالحقيقة في العلوم الإنسانية يمكنه أن يتذرّع - بلا عناء - بشاهد الذي لا يظهر في صورة المشتبه فيه ضمن حلقة العلماء والفلاسفة الذين تأثروا بتصوّر العالم كما تتمثله علوم الطبيعة. أقصد خصوصاً الفيزيائي الكبير هيرمان هيلمهولتز الذي عالج في القرن الماضي مسألة الإختلاف بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة. فالبصيرة وسداد الرأي اللذان تحلّى بهما هذا الفيزيائي عندما أخذ بعين الإعتبار خصوصية العلوم الإنسانية هما جديران بالإعتبار اليوم. طبعاً، فهو قاسَ ووصفَ أيضاً طريقة إشتغال العلوم الإنسانية إنطلاقاً من علوم الطبيعة. سنفهم لماذا التيّار القصير المشحون بالحدوس والإحساسات الداخليــة (desr ahnungsvolle kurzschluss) الذي يمكّنهــا (العلوم الإنسانية) من الوصول إلى نتائج لم يشبع غريزته المنطقية. فهو لم يرَ أنّه انطلاقاً من هذا الوسيط يمكن للعلوم الإنسانية أن تدرك الحقيقة وأنه محتاج إلى أنماط أخرى من الإشتراطات البشرية للوصول إلى مثل هذه التيارات القصيرة. فالأمر المطالب هُنَا والمتعلق بالذاكرة والخيال والرقة (Takt) وحساسية الملهم بالشاعرية وتجربة الحياة مختلف جداً عن العُدّة أو الأداة التي يحتاج إليها العالم (wissenschaftles). لكن لا يتعلق الأمر بجملة الآليات التي لا يمكن أن نحصل عليها، وإنما بتلك التي يمكننا تملّكها بغوصنا عمقاً في التراث العريق لتاريخ البشرية. الأمر الذي يهمّنا هنا ليس فقط العبارة التنويرية (عصر الأنوار) الشهيرة: «لتمتلك شجاعة إستعمال فهمك الخاص!» (*) ولكن أيضاً الأمر المعاكس لها السيادة (autoritat).

ولكن ينبغي الإتفاق حول ماتعنيه هذه العبارة. فالسيادة هنا ليست سلطة عليا تُخضع الغير للطاعة العمياء وتمنعه من التفكير. الماهية الحقيقية

للسيادة تستند إلى كون هذه السلطة لا يمكنها أن تصير غير معقولة وتفترض - كما يتطلب العقل نفسه - المعرفة العليا التي يتمتع بها الآخر والتي تتجاوز أحكامنا الخاصة. الخضوع للسيادة هو الإعتراف بأن الآخر - وأيضاً الصوت الآخر الذي يُسمع نفسه من أعماق التراث والماضي - يمكنه أن يرى الأمور أفضل منّا. فالمبتدئون الذين التزموا طريق العلوم الإنسانية يعرفون ذلك جيّداً بالتجربة. أتذكّر عندما كنتُ مبتدئاً تناقشت ذات مرة مع أحد الشخصيات العلاّمة حول مسألة ظننت أنني خبير بها. علّمني شيئاً كنت أجهله ممّا دفعني إلى طرح السؤال عليه بنوع من الأسى: لكن من أين تحصّلت على هذا؟ أجابني قائلاً: عندما تبلغ سنّي تدركه أيضاً.

لقد كانت إجابة صحيحة. لكن أيّ مدرّس أو طالب في حقل علوم الطبيعة يمكنه أن يصيغ الإجابة؟ إننا في غالب الأحيان عاجزون عن القول لماذا هذا الإيحاء الفيلولوجي أو التاريخي للمبتدىء أو ذاك «مستحيل». فهي مسألة دقة (Takt) والتي يمكن حيازتها بنفس وتيرة ونشاط التعامل مع الأشياء دون أن تُعلّم أو ترسّخ في الذهن. غير أنه من المؤكّد - في مثل هذه الوضعية البيداغوجية - أنّ المعلّم المجرّب هو الذي يمتلك الحق وأنّ المبتدىء يخطىء دوماً. من جملة الشروط الخاصة للحقيقة والتي تتخذ هنا أهمية خاصة، ينبغي الإشارة أيضاً أنه في ميدان البحث لا نمتلك على معايير يقينية مطلقة والتي تمكّننا من التمييز بين التحقيق الصحيح والأصيل وبين الشبهة الباطلة وغير المجدية. قد نشك أحياناً في أنفسنا ونحاول معرفة ما إذا كان ما نقوله ينطوي بالفعل على الحقيقة التي نريد قولها والتعبير عنها.

أن ننصت إلى التراث وأن ننتمي إلى فضائه، ذلكم - فيما يبدو - هو سبيل الحقيقة التي ينبغي البحث عنها في العلوم الإنسانية. وكل نقد للتراث

(*) العبارة باللاتينية هي "Sapere Aude" وهو بيان أعلنه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط كشعار لعصر الأنوار قصد استعمال العقل بوجاهة وحرية وسداد في مواجهة الأحكام القسرية للضمير الجمعي (المترجم).

يمكننا القيام به كمؤرّخين لا يمكنه سوى أن يربطنا بالتراث الحقيقي الذي ننتمي إليه بالفعل. أن نكون مشترطين (بهذا التراث) لا يشكّل عائقاً بالنسبة للمعرفة التاريخية، وإنما يُعتبر لحظة الحقيقية نفسها. ينبغي أن نفكّر في هذه الحقيقة إذا أردنا ألا نرزح تحتها بصورة إعتباطية. ما يهمنا هنا، من وجهة نظر «علمية»، هو تدمير شبح الحقيقة المستقلة من وجهة نظر الشخص العارف. هنا تتجلّى علامة تناهينا. فمن الضروري أن نعي ذلك إذا أردنا أن نتوقى من الوهم. الإعتقاد الساذج في موضوعية المنهج التاريخي هو أحد هذه الأوهام. لكن، ليست النسبوية المرهَقة هي التي عوّضت هذا الإعتقاد، لأن الأمر الذي نحن عليه الآن وما يمكن أن نفهمه من الماضي ليس إعتباطياً ولا إحتمالياً.

ما نعرفه عبر التاريخ هو - في نهاية المطاف - نحن بالذات. المعرفة في العلوم الإنسانية ترتبط بمعرفة الذات. المختالة هي أكثر سهولة وطبعية في معرفة الذات منه في المعارف الأخرى ولكنها لا تعطي معرفة الذات بالنسبة لكينونة الإنسان عندما تحقق نجاحاً باهراً. ما ينبغي تعلّمه - في العلوم الإنسانية - من التراث التاريخي ليس فقط ما نحن عليه - معرفة ذواتنا كما تجلّت لنا - وإنما شيء آخر والمتمثّل خصوصاً في الدوافع التي تحملنا خارج ذواتنا. ليس الأمر الذي لا يثير مشكلات خاصة أو الذي يشبع رغبات وإنتظارات البحث هو الذي ينبغي تشجيعه هنا. بل ينبغي الكشف - ضد أنفسنا - عن أصول هذه الدوافع.

التفكير في هذه الإنشغالات له نتائج عملية مباشرة على نشاطنا. فالذي يريد مساعدة العلوم الإنسانية لا يمكنه أن يزوّدها بمساعدات مادية إلاّ في نادر الحالات. لا يمكننا سوى مساعدة الأفراد مع كل اللايقين الذي يقتضيه هذا الفعل حيث أنّ معايير تحقيقها (العلوم الإنسانية) ضعيفة الضبط والتحقيق. فالبحث الذي لا يثير مشكلات (إبستمولوجية) خاصة فهو غير جدير بالتشجيع. والرهان - الذي لا يمكن حلّه - والذي يطرح نفسه هنا

بإلحـاح ولا يمكنه رفع الإدارات أو النشـاطات الأكـثـر تحـدراً يَكْمُنُ في الإعتراف بأصالة وخصوبة الأمر الذي لا نراه بأنفسنا لأننا لا ندرك سوى طرقنا الخاصة.

لكن، إنطلاقاً من تفكيرنا الخاص نفهم لماذا هي واهنة وغير ثابتة حالة العلوم الإنسانية في حضارة الكتل البشرية. ففي مجتمع منظّم من جانب إلى جانب، كل جماعة لها مصلحة خاصة تشيد بنفسها تبعاً لقوّتها الإقتصادية وسلطتها الإجتماعية. يطوّر هذا المجتمع أيضاً البحث العلمي بتساؤلاته حول النتائج العلمية المستخلَصة إذا كانت تخدم أو تضرّ بسلطته الإجتماعية. فكل بحث علمي يخشى على حريته الخاصة كما أن الباحث في علوم الطبيعة يعرف جيّداً أن معارفه قد تلقى عراقيل وعوائق إذا حاولت أن تفرض نفسها أو تحمل ضرراً يسيء إلى المصالح السائدة. فضغوطات المصالح الإقتصادية ومصالح المجتمع ترهق المعرفة العلمية.

لكن، في العلوم الإنسانية، تأتي هذه الضغوطات من الداخل. فهذه العلوم معرضة للخطر عندما تعتبر ما يناسب مصالح هذه السلطات صادقاً. لأن عنصراً لا يقينيا ينضاف إلى نشاط هذه العلوم، موافقة أو استحسان الآخرين يكسوها وزناً خاصاً. فهؤلاء الآخرون هم المتخصّصين على افتراض أنهم يمثلون «السيادة». فيما يعتمد نشاطهم العلمي على تجاوب ودّي من طرف الجميع، يصبح الإتفاق مع الرأي العام وكذا الصدى الذي يعدّه هذا الأخير لأبحاثهم في عداد القصد اللاشعوري للباحث. هكذا تحضر المصلحة القومية في كتابة التاريخ السياسي. فمن المعروف أن الحدث التاريخي الواحد يمكن أن يدرسه الباحثون الجديّون وفق طرق مختلفة والذي ينتمي بعضهم إلى جنسيات مختلفة. لا يمكن لهذا الأمر أن يحدث لأن ردّ الفعل قد أُخذ في الحسبان، ولكن لأنه فقط الإنتماء العميق يمكنه تحديد وجهة النظر. لكن هذا الأمر يتهاوى بسهولة بحيث نسعى إلى تبنّي وجهة نظر يقبلها الرأي العام.

لكن، على الرغم من ذلك، لسنا على صلة بانحلال عرَضي، ذلك الذي ينتسب إلى الضعف الإنساني، وإنما هي خاصية زماننا الراهن الذي يستند على هذا الوهن العام في سبيل تطوير منظومة قصد ممارسة السلطة والهيمنة. فالذي يصادر وسائل الإعلام يمكنه أن يقدّر ليس فقط ما يمكن أن يصير عمومياً وإنّما، بتوجيهه للمكان العمومي يمتلك أيضاً قدرة إستعمال وإدارة الرأي العام من أجل مصالحه الخاصة وأغراضه الأنانية. يتعلق الأمر أيضاً بسيطرة قوة شيطانية، فقط لأن تكوين أحكامنا الخاصة يظل دوماً في تبعية خلافاً للتقييم الذاتي الذي أسسه عصر الأنوار. فالذي لا يعترف بتبعيته الخاصة ويزعم أنه حرّ، إنما يسهر في الحقيقة على قيوده الخاصة. حتى الرعب يستند إلى هذه الحقيقة: هو أن المذعورين يُرهبون أنفسهم. التجربة المميتة التي قامت بها البشرية في قرننا هذا هو أن العقل في حدّ ذاته قابل للفساد ومعرَّض للإنحرافات.

فالعلوم الإنسانية التي قامت بمثل هذه التجربة بطريقة خاصة تمتلك رغم ذلك على إمكانية مقاومة إغراءات السلطة والهيمنة وغوايات الفساد الذي يلحق بعقل هذه العلوم. هو أن المعرفة الذاتية التي تمتلكها هذه العلوم تمنحهم من انتظار زيادة في العلم، الأمر الذي لم تفلح في تحقيقه إلى حدّ الآن. لقد تناقض الإنجاز المثالي لعصر الأنوار مع نفسه وهو ما يمنح للعلوم الإنسانية مهمتهم الخاصة والمتمثلة - في النشاط العلمي - في الوعي المستمر بتناهيها الخاص كما بتحديدها التاريخي وفي مقاومة التبجيل الذاتي لعصر الأنوار. لا تفلت العلوم الإنسانية من المسؤولية المرتبطة بالنشاط الحيوي الذي تمارسه. رغم الإستعمال السلطوي للرأي العام ضمن الفضاء العمومي للعالم الحديث، تمارس العلوم الإنسانية عبر العائلة والمدرسة تأثيراً مباشراً على بشرية الغد. ترسم هذه العلوم أثر الحرية الذي لا ينمحي، حيث توجد في طياتها الحرية.

في الختام نتذكر فكرة حدسية منحنا إياها أفلاطون. لقد قال عن العلوم التي تكرّس نفسها لدراسة الخطابات أنها غذاء النّفس مثلما هي المأكولات والمشروبات بالنسبة للجسم: «عندما نحصل على هذه المأكولات، ينبغي ألا نكون أقلّ احتراساً إذا ما أردنا أن نتجنّب بيع السلع الفاسدة. فالخطر الأكبر عندما يتعلق الأمر باقتناء المعرفة منه بشراء المأكولات. لأنه، عندما نشتري المأكولات والمشروبات عند البائع بالمفرق يمكننا حملها في أوعية خاصة، وقبل أن ندمجها لمعرفة آداب الأكل والشرب وكذا الكمية والظرف. شراء هذه المأكولات لا يمثل خطراً كبيراً. أما المعرفة فلا يمكن حملها في وعاء على حدة؛ بل بالعكس، لا يمكن تجنبها في اللحظة التي تُقْتَنَى فيها وتكتسَبُ مباشرة في النفس بالتعلّم - سواء من أجل ضررنا أو من أجل منفعتنا» (بروتاغوراس، 314).

بهذه الكلمات يحذّر سقراط على لسان أفلاطون أحـد المتعلمين بألاّ يثق - دون رويّة وتفكير - في التعليم الذي يبثّه أحد أعلام الحكمة المنظور إليه بإعجاب والمشار إليه بالبنان في عصره. فهو يرى كيف أن الحكم الملتبس يرهن المعرفة المكرّسة للخطابات والمتمسكة بها بين السوفسطائية والفلسفة الحقيقية. لكنه يعرف أيضاً الدلالة الخاصة التي تعود إلى القرار الوجيه.

قد تنطبق هذه المعرفة على مسألة الحقيقة في العلوم الإنسانية. فما يميّزها عن غيرها، هو أن معارفها المزعومة أو الحقيقية تحدّد مباشرة شؤون البشر بقدر ما تتغير في حدّ ذاتها في ميادين التربية والتكوين البشري. لا يوجد أية وسيلة تمكّننا من التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف في هذه العلوم غير ما تستعين به ألا وهو الخطابات. في هذه الوسيلة بالضبط يمكن أن تقيم التجربة العليَا للحقيقة القادرة على إدراك البشر. أشكلة هذه العلوم هو تأسيس حقيقي لخصوصيتها وللتمييز الكائن بينها وبين غيرها من المعارف: فهي خطابات وخطابات «فقط».

حقوق الإنسان والحضارة العربية الإسلامية

راشد الكيلاني

مدخل :

البحث في حقوق الإنسان، موضوع يتصل اتصالاً وثيقاً، بتنظيم العلاقات بين البشر، وبتوفير الظروف الملائمة، لتحقيق الاستقرار الإقتصادي والإجتماعي فيما بينهم ، لكي يدرك كل فرد ماله وماعليه.

راشد الكيلاني: دبلوماسي سابق، باحث يهتم بالأبحاث السياسية والإجتماعية.

وقد جهدت الشعوب منذ القدم، في المطالبة بحقوقها، وناضلت بصبر وثبات طوال أحقاب، لرفع الظلم، الذي كانت تمارسه عليها، الطبقات الحاكمة. فصدرت بعد جهود مضنية ومعاناة كبيرة، أول وثيقة رسمية، خاصة بحقوق الإنسان، في انكلترا عام (١٢١٥)م، تؤمن للشعب الإنكليزي بعض حقوقه، وذلك عندما أصدر الملك، لائحة المكناكرتا، التي جنّبت شعبه بعض المظالم، التي كانت تُمارس عليه، ومنحته بعض الحقوق المدنية؛ وقد تبعتها ولكن بعد مدّة طويلة، وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي عام (١٧٧٦)م، التي تضمنت حق الشعب في الحياة والحرية والمساواة، ثم إعلان الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩)م، الذي بشّر بانتهاء الظلم والاستبداد، وببدء عهد جديد من الحرية والمساواة والإخاء بين الناس.

إلا أن مايؤسف له، هو أن الشعوب التي تمتعت بهذه الحقوق، لم تشأ أن تشمل بها، البلدان التي وقعت تحت حكمها، بل كان نصيب هذه الشعوب، القهر والظلم والتعسف.

يعتبر الدكتور جورج جبور، أن حلف الفضول، هو أول جمعية في العالم، تشكلت للدفاع عن حقوق الإنسان[1]، حيث يذكر «أن هذه الجمعية تستحق أن يكون لها مكانها، في وثائق العالم الخاصة بحقوق الإنسان وأن يأخذ حلف الفضول، مكانه كمعلم من أهم معالم سعي الإنسان لصيانة حقوق الإنسان».

يذكر ابن الأثير: «أن حلفاً قد أُسس قبل الإسلام، باسم حلف الفضول، بين كل من الفضل بن الحارث والفضل بن وداعـــة والفضل بن فضالة، ولعلّه سُمّي بهذا الاسم، نسبة إلى أسماء مؤسسيه الثلاثة، الذين تحالفوا، ألا يُقروا، ببطن مكة ظالماً، ثم إن قبائل قريش، تداعت إلى ذلك الحلف، فتحالفوا في دار عبد الله بن جدعان، لشرفه وسنّه، وكانوا من بني

(١) - حقوق الإنسان العربي في عالم اليوم. د. جورج جبور - ص (٥٤).

هاشم والمطلب وأسد بن عبد العزّى وزهرة بن كلاب وتيم بن مرّة؛ فتعاقدوا ألا يجدوا بمكة مظلوماً، من أهلها وغيرهم من سائر الناس، إلا قاموا معه، وكانوا على ظالمه، حتى تُردّ عليه مظلمته»(٢).

وشهد هذا الحلف محمد (صلعم) قبل النبوّة، وقد قال فيه بعد نبوّته: لقد شهدت مع عمومتي، حلفاً في دار عبد الله بن جدعان، لو دعيت به في الإسلام لأجبت. وقد ألغى النبي فيما بعد، كل أحلاف الجاهلية، ماعدا حلف الفضول، الذي يوصف بأنه أشرف حلف كان قط، واستمر هذا الحلف ثلثي قرن، ولجأ إليه المظلومون في حالات كثيرة، تختص بالتجارة وحماية العرض وصيانة الممتلكات، فكان أثره إيجابياً ومجدياً.

ميثاق حقوق الإنسان:

استحوذت دراسات حقوق الإنسان في عصرنا الحاضر، على اهتمام الصفوة، من المفكرين الاجتماعيين، عقب الحرب العالمية الثانية، فكان من نتيجة ذلك، أن صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، بتاريخ ١٠/١٢/١٩٤٨، ميثاق حقوق الإنسان، الذي توّج سعي هؤلاء المصلحين. دعا هذا الميثاق، إلى العمل على اتخاذ إجراءات قومية وعالمية، للعمل على توطيد حقوق الإنسان وحرّياته، في كل مكان من عالمنا، وحث على ضمان الاعتراف بالحقوق التي وردت في الميثاق، كما ركّز على وجوب مراعاة تطبيقها في كل دولة عضو، في منظمة الأمم المتحدة، دون الاحتجاج بالسيادة الوطنية، إذ أن الاعتراف بهذه الحقوق، قد أصبح ذا طابع دولي، ولم تعد علاقة الدولة بمواطنيها، خارجة عن إطار القانون الدولي، فيما يتعلق بحقوق الإنسان، غير أن هذا الموضوع، صار يُستخدم كسلاح بيد الدول الكبرى، تُشهره في وجه الدول النامية، بقصد الضغط

(٢) – الميثاق العربي لحقوق الإنسان د. جورج جبور ص (٧٧).

عليها، فيما إذا خالفت رغبات هذه الدول، أو حين تتبع سياسة استقلالية، وهناك منظمات غير حكومية، تراقب الدول التي لاتلتزم بمراعاة هذه الحقوق، مثل منظمة الصليب الأحمر الدولية، والمنظمة الدولية لحقوق الإنسان، واللجنة الدولية لاتحاد البرلمانيين، وكثيراً مايجري الكيل بمكيالين، في هذه الأمور.

حقوق الإنسان في الحضارة العربية الإسلامية

وفي الوقت الذي كانت فيه الشعوب الأوروبية، خاضعة لأحكام استبدادية، تمنعها من ممارسة أبسط حقوقها، طبق العرب المسلمون، منذ انبلاج فجر الإسلام، في أوائل القرن السابع للميلاد، تعاليم وقوانين تناقض ماكان سائداً في العالم آنذاك، أخذت بالاعتبار حقوق البشر، فالإنسان يُعتبر في الشريعة الإسلامية، خليفة لله على الأرض، فُرض عليه إعمارها، «ولقد كرّمنا بني آدم. . . . وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً» (الإسراء) «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة). والإنسان يولد بموجب هذه الشريعة، حراً، متمتعاً بكامل الحق في الاختيار، فلا ينبغي حمله قسراً على القيام بتصرف ما، إلا في حدود مقتضيات النظام العام، الذي يقوم عليه بنيان المجتمع؛ كما أن على من بيده الأمر، أن يستشير من هم تحت إمرته من الرعية. وشاورهم في الأمر (آل عمران). وتتجلى الديمقراطية عند العرب والمسلمين، بأجلى مظاهرها بشكل عملي، بالحادثة التالية: عندما كان الرسول (صلعم) يستعرض إحدى الحملات، أوعز بعصا صغيرة كانت بيده، لرجل كان يتقدم الصف، لكي يتساوى مع رفاقه، ويظهر أن العصا قد مسّت جسم الرجل، فاحتج على ذلك، فكشف الرسول عن بطنه، وطلب إلى الرجل إن يقتصّ منه، فما كان منه إلا أن قبّل بطنه. كما تتجلى هذه الديمقراطية، بقول عمر بن الخطاب، لامرأة حاججته في موضوع المهر «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

أما المساواة بين الناس فيشرحها الحديث الشريف «الناس كأسنان المشط». وقول عمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

حرمت الشريعة قتل النفس البشرية دون وجه قانوني، ووأد الأولاد، وأن يلقي الإنسان بنفسه إلى التهلكة، كما حرّمت الحط من كرامة الإنسان. أي أن الشريعة قد منعت كل التصرفات التي تنال من حق الحياة، وسلامة البدن والعرض، وحرّمت العدوان على شخص الإنسان، مادياً ومعنوياً، حتى بعد الموت؛ فقد حرمت التمثيل بالإنسان بعد الموت[٣].

أما القتال، فلم يُشرَّع إلا من أجل إحقاق الحق، ودفاعاً عن الحق، وبعد الإنذار والإعلان. وحُرِّم القتال من أجل المغانم، أو من أجل التعصب الديني أو القومي، ووُضعت قيود على ممارسة الأعمال الحربية، فحُرِّم قتل غير المحاربين من النساء والأطفال والشيوخ والمنقطعين للعبادة، كما مُنع قتل من يقومون بالعمل، بعيداً عن ساحة القتال، ماداموا لا يشاركون بالقتال، وحُرِّم كذلك إتلاف الزرع وإهلاك الضرع. وقد حثت الشريعة، على احترام إنسانية الخصم، سواء كان هذا الخصم، مقاتلاً أو أسيراً أو مدنياً أعزل. وإن كل ذلك ينبىء، بل ويكاد يؤكد أن هذه التعليمات والتشريعات، قد كانت إحدى المواد، التي نهل منها القانون الدولي والإنساني، قواعده ومبادئه، لأنها قد سبقت هذا القانون المعاصر، ومن هذه القوانين والمبادئ العربية الإسلامية، المتّبعة منذ أكثر من (١٤) قرناً، وعلى سبيل المثال لا الحصر، الامتناع عن قتل من سقط عن فرسه، من مقاتلي الأعداء، أو من قُتِل فرسه، فالحرب عند العرب المسلمين، قد اتّسمت بالرحمة والإنسانية.

(٣) - حقوق الإنسان في العالم المعاصر - سعاد الصباح ص (٢٥).

ولنقرأ قول الرسول، موجهاً كلامه لجنود سيسيرون إلى الحرب: «لاتقاتلوا شيخاً فانياً، ولاطفلاً صغيراً ولاامرأة، ولاتغلّوا - أي تخونوا». ويكمل هذه النصائح أبو بكر الصديق، أول الخلفاء الراشدين، موجهاً حديثه إلى حملة أخرى «ولاتعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولاتقطعوا شجرة مثمرة، ولاتذبحوا شاة ولابقرة ولابعيراً، إلا لمأكلة؛ وسوف تمرّون على قوم، أفرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وماأفرغوا أنفسهم له، ولاتقاتلوا مجروحاً، فإن بعضه ليس معه».

ومن وصايا عليّ بن أبي طالب[٤]، رابع الخلفاء الراشدين لجنوده: «وإذا هزمتموهم، فلا تقتلوا مدبراً، ولاتجهزوا على جريح، ولاتكشفوا عورة ولاتمثلوا بقتيل ولاتهتكوا ستراً ولاتدخلوا داراً إلا بإذن، ولاتأخذوا من أموالهم شيئاً، ولاتمسّوا نساءهم، وإن شتمنكم وشتمن أمراءكم».

يقابل ذلك ماذكره روجيه چارودي[٥]، بأن النبي يوشع قد أمر بإبادة كاملة لكل الحياة القائمة على أرض أعدائه.

حق الإنسان في الأمن

منح العرب المسلمون الناس كلّهم، مسلمين كانوا، أو غير مسلمين، الحق في أن يكونوا آمنين مطمئنين، على حاضرهم وعلى مستقبلهم. قال الرسول في حجة الوداع «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام». لذا فقد حُرِّمت السرقة، لأنها اعتداء على أمن الفرد وماله، كما حُظّر دخول بيوت الناس دون استئذان، وشُدِّد على تعظيم حرمات الأفراد وأعراضهم، فحُرِّم الزنّا وشُدِّدت عقوبته، لما فيه من مساس بأمن الناس على أعراضهم، ونُهِي عن تتبع عورات الآخرين، لما في ذلك، من انتهاك للحياة الخاصة؛ وجميع

(٤) - عن كتاب شرح البلاغة - لابن أبي الحديد.

(٥) - الخرافات المؤسسة للسياسة الإسرائيلية - روجيه چارودي - دار الكتاب - دمشق (١٩٩٦) ص (٢٦٣- ٢٦٤).

هذه الحقوق متيسِّرة للمسلم وغير المسلم على السواء، ولايُكرَه أحد على الدخول في الإسلام «لاإكراه في الدين، قد تبيَّن الرشد من الغيّ» (البقرة). وإن جميع الحقوق التي يتمتع بها المسلم، مكفولة لغير المسلم، بما في ذلك الحق في تطبيق قوانين الأحوال الشخصية الخاصة به.

يقول توماس أرنولد في كتابه «الدعوة إلى الإسلام»: «إن المسيحية نعمت بتسامح ملحوظ، في ظل الحكم الإسلامي، لم تعرفه منذ قرون طويلة».

التكافل الإجتماعي:

ضمنت القوانين العربية الإسلامية، حق التكافل الإجتماعي وحثّت عليه، وهذا التكافل يتجاوز التعاون المتبادل، إلى العون بلا مقابل، باعتبار أن ذلك، هو من قبيل أداء الواجب، تجاه إنسان آخر يكون بحاجة إليه، وهو واجب على المجتمع العربي الإسلامي، عليه تأديته للمسلم وغير المسلم، الذي يعيش في هذا المجتمع، فقد أمر عمر بن الخطاب، بإعطاء شيخ زمِّي، من الديانة اليهودية، من بيت المال، مايكفيه لمعيشته، وذلك عندما وجده يسأل الناس نفقته.

وأهم صور هذا التكافل الإجتماعي، فريضة الزكاة، وهي إخراج ٢,٥٪ من الأموال التي حال عليها الحول، لتوزيعها على المحتاجين. وهناك زكاة الفطر والكفارة، وغير ذلك من المال الذي يوزع على الفقراء. ومن صور هذا التكافل، الإنفاق على الأقارب المحتاجين، ونفقة الزوجة ونفقة الوالدين. الخ...

حقوق المرأة:

ساوت القوانين العربية الإسلامية المرأة بالرجل، في معظم الحالات، ومنحتها حقوقاً كثيرة، كانت محرومة منها. والمرأة حرة في

اختيار زوجها، وإذا تزوج زوجها عليها، فإن لها الحق، بجعل العصمة بيدها. والمرأة تحتفظ باسمها واسم عائلتها بعد الزواج، بعكس المرأة الغربية المعاصرة. وقد قدمت القوانين العربية الاسلامية الأم على الأب، بالنسبة لبرّ الوالدين. وقد قال الرسول (صلعم) عن حسن معاملة الزوج لزوجته: «خيركم، خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي».

يقول إدوار مونتييه الأستاذ في جامعة جنيف: «إن إصلاحات محمد، قد حققت أبعاداً غير متناهية، إلى درجة تجعل محمداً في عداد أكبر العظماء، الخادمين للإنسانية[٦].

قدمت سيدة فرنسية، عقب الثورة الفرنسية، اقتراحاً للجمعية التشريعية، يقضي بمساواة المرأة بالرجل، فرفض اقتراحها، بل أصدر أمر بإعدامها بالمقصلة[٧]. وفي مقابل ذلك، تقول الآية الكريمة: «ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات).

الحق في العلم والثقافة:

اعتُبر طلب العلم فرضاً على كل مسلم ومسلمة، وكان الرسول يفرج عن كل أسير من المشركين، يعلّم عدداً من المسلمين القراءة والكتابة، وقد قال: «اطلب العلم من المهد إلى اللحد» و «من تعلّم لغة قوم أمن مكرهم».

أما حرية الفكر، فقد جرى الحض عليها، والجميع مطالبون، إذا رأوا أمراً منكراً، أن يعملوا على إيقافه وتبديله. ومما يدل على نشر الثقافة والتنوير، والعمل بالعقل والمنطق، في ظل الإسلام، جعل موضوع الإجتهاد من الأسس التي اعتمد عليها الفقه في الإسلام، أي إعمال الفكر في القضايا المستجدّة، التي لم يرد فيها نصّ، لا في القرآن ولا في الحديث،

---

(٦) - العرب وحقوق الإنسان. د. جورج جبور ص (٤٢).

(٧) - المرأة في الإسلام. د. محمد معروف الدواليبي ص (٣٧).

وكذلك في القضايا التي اختلفت ظروفها، عن الظروف التي ورد فيها نص، وذلك حسب القاعدة الفقهية «تغيُّر الأحكام بتغير الظروف» على أن يكون دليل المجتهدين وإمامهم في كل ذلك: الكتاب والسنّة.

حق العمل وتولّي الوظائف:

كُفِل حق العمل، في الدولة العربية الإسلامية لجميع الناس، الذين يعيشون بكنف الدولة، دونما تفرقة أو تمييز، لا في العرق ولا في الدين، بل يؤخذ بالاعتبار في هذه الأمور، الكفاءة والنزاهة فحسب، وهذا مايُعبَّر عنه في الوقت الحاضر، بتكافؤ الفرص. يقول الرسول «من ولّي من أمر المسلمين شيئاً، فولّى رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله».

الرّق عند العرب المسلمين:

كان الرّق قديماً، نظاماً اقتصادياً، عرفته كل الحضارات القديمة، غير أن الدولة العربية الإسلامية، قد اتبعت وسيلة ناجعة لتقليصه، ومن ثم الخلاص منه بصورة تدريجية، فجرى التضييق من موارده، حتى اقتصرت هذه الموارد، على مايكون منه في الحروب نتيجة قتال مشروع، مع جواز عدم اتّباعه، حتى في هذه الحالة، ثم جرى التوسع في تحرير الأرقّاء، فقد سمحت القوانين، في أن يتفق الرقيق مع سيده، على عتقه نظير مال، وقد فرض الدين الإسلامي، تحرير الرقيق، جزاءً على أفعال يرتكبها المسلم، كالقتل الخطأ، أو تجاوز بعض الشعائر الدينية، وذلك للحثّ على التقليل من الأرقاء، وللعمل على تحرير النفس الإنسانية، من ربقة الرّق المذلّ، في حين

أن الغرب كان حتى القرن التاسع عشر، منغمساً في الحصول على الأرقاء، يقنصهم من القارة السوداء؛ ومن أجل تسهيل هذه العملية، وجعلها مشروعة، فقد استحصلت ملكة انكلترا، على فتوى دينية، تسمح بالحصول على الأرقاء وممارسة التجارة بهم. فكانت ترسل سفنها، إلى شواطئ القارة الافريقية، تحمل رجالاً مسلحين، للقيام بغارات مفاجئة، على السكان الآمنين، حيث يطلقون عليهم النار، ثم يقتادون من لم يُصبه الرصاص منهم، إلى سفنهم فيُقلعون بهم إلى أسواق النّخاسة. وقد تبع الأمريكيون، الإنكليز في هذه الحرب القذرة، فتفوقوا عليهم. ويقال إن هؤلاء الغربيين، قد أبادوا مايقارب من (٦٠) مليوناً من الأفريقيين، في هذه الغارات[٨]، إذ أنهم كانوا يقتلون عشرة أشخاص، لاقتناص شخص واحد، فأين هذا السلوك، من تعاليم الدين الإسلامي!.

درء الحدود بالشبهات:

حث الدين الإسلامي، على عدم اللّجوء، إلى العقوبات القصوى، التي نصّ عليها الشرع، كعقوبة الرجم بسبب الزنا، وعقوبة قطع يد السارق، وذلك لقول الرسول «إدرأوا الحدود بالشبهات» وقوله «فإن وجدتم للمسلم مخرجاً، فخلّوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ بالعقوبة» كما أن القاعدة الفقهية تقول: «لقد اجتهدوا ولكل مجتهد نصيب».

يقول الدكتور معروف الدواليبي: «لم تثبت بالقضاء الإسلامي، خلال (١٤) قرناً، جريمة الزنا بالرجم أو الجلد، وذلك لصعوبة شروطها

(٨) - الخرافات المؤسسة للسياسة الإسرائيلية - روجيه جارودي ص (١٤٨).

الشرعية، ولم يحكم بجريمة الزنا، إلا عن طريق المعترف نفسه، وهذا نادر جداً، لأن القضاء عندئذ يحرص جداً، وبشتى الوسائل الشرعية، على التخلص من اعتراف المعترف، مع نصحه بالتوبة والستر على الأعراض».

سبْق الحضارة العربية الإسلامية في تطبيق القوانين الدولية الإنسانية:

آ- جاء في كتاب النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، لبهاء الدين بن شدّاد، أن صلاح الدين الأيوبي، كان يحسن معاملة الأسرى، ويخصّ البارزين منهم بحسن المعيشة، وأنه خلع على مقدّميهم فروات خاصّة، كما أمر لكل واحد من الباقين بفروة مُخرَّجة، لأن البرد كان شديداً. أما عندما كانت تنتهي المعركة، باستسلام الطرف الآخر، فكان صلاح الدين ينفّذ شروط الاستسلام بدقة، بل ولمصلحة المستسلمين. أما حين يدفع الأسرى فداءهم، فكان يرسل من يحرسهم، حتى يصلوا إلى مأمنهم.

ب- تنص المادة (٢٧) من اتفاقية جنيف الثالثة على مايلي: «تزوّد الدولة الحاجزة، أسرى الحرب بكميات كافية من الملابس، بحيث تكون ملائمة لجوّ الإقليم».

آ- يقول كل من الإمامين مالك والأوزاعي: «لايجوز قتل النساء والصبيان من الأعداء، ولو تترسوا بهم».

ب- يقول البروتوكول الأول لعام (١٩٧٧)م، الملحق باتفاقية جنيف «لايجوز أن يكون الشخص العاجز عن القتال، محلاً للهجوم، ويجب أن تكون النساء، موضع احترام خاصّ، وأن يتمتعن بالحماية، لاسيما ضد الاغتصاب والإكراه على الدعارة».

آ- جاء في كتاب السير الكبير، لمحمد حسن الشيباني «حمل عقبة بن عـامـر الجهني، إلى الخليفـة أبي بكر الصديق، رأس أحـد القـتلى، من المشركين، فغضب أبو بكر وكتب إلى قواده «لايحمل إليّ رأس وإلا بغيتم».

ب- أشـارت اتفاقيـة جنيف الأولى إلى «تنظيم دفن الموتى واحتـرام جثثهم، ووجوب دفنهم وفقاً لطقوسهم الدينية».

آ- جاء في كتاب الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام: أن عمير بن الأسعد، قد أخبر الخليفة عمر بن الخطاب إن سكان مدينة عربسوس يخبرون الأعداء بعوراتنا، وبدت منهم الخيانة» فقال له عمر: خيِّرهم، أن تعطيهم مكان الشاة شاتين، ومكان كل شيء شيئين، وتجليهم عن القرية، وإن أبوا فانبذ لهم، وأمهلهم سنة ثم حاربهم.

ب- نصّ البروتوكول الأول لاتفاقية جنيف، على حظر الغدر، كما تنص على معاملة المحميين، من مرتكبي أفعال الغدر والخيانة والجاسوسية.

آ- ذكر الطبري، أن علياً بن أبي طالب، قـد دخل بيت عـائشـة أم المؤمنين بالبصرة، بعد موقعة الجمل، وكان يعلم أن في حجرات الدار، عدداً كبيراً من جرحى المعركة، تتم العناية بهم، لكنه دخل وخرج، وكأنه لايعلم شيئاً من ذلك.

ب- نصت اتفاقيـة جنيف الأولى، على أنه لايجوز الاعتداء على المنشآت الطبية، إذا سقطت بيد الطرف الآخر المعادي.

آ- جاء في كتاب تاريخ الرسل والملوك لابن جرير «اضطر الخليفة معاوية بن أبي سفيان، عند عقد معاهدة الصلح مع الروم، أن يأخذ منهم رهائن، ضماناً لعدم غدرهم، لكنهم غدروا به، فردّ عليهم الرهائن قائلاً: إن مقابلة الغدر بالوفاء، خير من مقابلة الغدر بالغدر.

ب- نصت اتفاقية جنيف، على حظر المعاملة الثأرية، ضد ضحايا النزاعات المسلحة، كما حظرت الردع ضد الأشخاص والأماكن.

آ- استغرق فتح العرب لمصر عدة شهور، كان الجيش الفاتح، يعتمد أحياناً، على بعض ممتلكات الأهالي، كإمدادات غذائية، فقام قادة الجيش، بإعطاء أهالي البلاد، صكوكاً تفيد استيلاءهم، على هذه الإمدادات، لكي تخصم من الضرائب المفروضة عليهم.

ب- ينص القانون الدولي، على عدم الجواز لدولة الإحتلال، أن تستولي على أغذية أو إمدادات أو مهمات طبية، مما هو موجود في الأرض المحتلة، إلا لحاجة قوات الاحتلال، وعليها مراعاة احتياج السكان المدنيين.

آ- عندما فتح عمرو بن العاص مصر في القرن السابع الميلادي، منتصراً على البيزنطيين، منح أهل مصر أماناً جاء في نصه:

«هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر، من الأمان على أنفسهم وملّتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وبرّهم وبحرهم، لايدخل عليهم شيء من ذلك، ولاينُتقص على مافي هذا الكتاب، عهدُ الله وذمّتُه وذمّة رسوله، وذمة الخليفة أمير المؤمنين، وذمم المؤمنين. شهد الزبير وعبد الله ومحمد أبناؤه».

ب- في نصوص القانون الدولي الإنساني، الكثير من المبادئ، التي تحثّ على إعطاء الأمان، للأهالي، وعلى احترام حرية ممارسة العقائد الدينية، على اختلاف المذاهب والملل، وعلى تأمين الممتلكات والأراضي، وعلى عدم التعرض للأعياد الدينية والثقافية، وعلى حماية المدنيين، خلال قيام النزاعات المسلحة.

آ- عندما ترك أبو عبيدة عامر بن الجراح، حمص لكي يلتحق باليرموك حيث تجمعت الجيوش العربية، لملاقاة جيوش الروم، أعاد لأهل

حمص، ماكان أخذه منهم من جزية، وذلك على اعتبار، أن الجزية التي تقاضاها منهم كانت مقابل حمايتهم والدفاع عنهم، وبما أنه لم يعد باستطاعته، القيام بهذه المهمة تجاههم، فقد أعاد لهم ماتقاضاه منهم.

ب- كان هذا الأمر، وغيره من أمور أخرى شبيهة بهذه المكرمة، هو مادفع غوستاف لوبون إلى القول «لم يشهد التاريخ فاتحاً أرحم من العرب».

آ- جاء في كتاب فتوح البلدان للبلاذري: «وفد قوم من أهل سمرقند على الخليفة عمر بن عبد العزيز، وشكوا إليه القائد قتيبة بن مسلم الباهلي، الذي دخل مدينتهم غدراً دون إنذار مسبق، فكتب عمر إلى واليه في الولاية المجاورة، يأمره برفع شكواهم إلى القاضي، فلما ثبت للقاضي صحة الشكوى، أمر بإخراج المسلمين من المدينة فخرجوا».

ب- ألزمت المادة الأولى، من اتفاقية لاهاي الثالثة لعام (١٩٠٧)م، الأطراف المتصارعة، بألا يبدأوا أعمالاً حربية، قبل إخطار سابق للخصم لالَبْس فيه، إما أن يكون بشكل إعلان حرب أو كإنذار نهائي تُذكر فيه الطلبات، وتُطلب الإجابة عليها وإلا فتعتبر الحرب قائمة. كما حظّرت الاتفاقية الرابعة كذلك قيام دولة الاحتلال، بترحيل السكان المدنيين، من الأراضي المحتلة، أو نقل سكان هذه الدولة، إلى الأرض التي احتلتها.

آ- لم تمنع الحروب الصليبية، سلاطين دولة المماليك، من منح الأمان، لملوك بعض الدول الأوروبية، لأداء الحج إلى بيت المقدس.

ب- يحثّ القانون الدولي الإنساني، جميع الأطراف المتنازعة، على احترام جميع الطوائف والملل والسماح لهم، بممارسة شعائرهم الدينية، في أماكن عبادتهم.

آ- جرى توقيع مجموعة من المعاهدات والهدنات، بين حكام الدول العربية الإسلامية، والإمارات الصليبية بالشام، وتُعدّ هذه المعاهدات، نماذج مبكرة لقواعد القانون الدولي الإنساني، في العصور الوسطى. منها هدنة وُقّعت اتفاقيتها، بين السلطان المنصور قلاوون عام (١٢٧٩)م أحد سلاطين دولة المماليك البحرية، وبين حكام عكا وصيدا، وقد جرت العادة أن يقسم كل حاكم يميناً، بأن يلتزم بالهدنة، وهذه يمين الملك قلاوون «أقول والله العظيم، إنني أفي بحفظ هذه الهدنة وألتزم بجميع بنودها وشروطها حتى انقضاء أجلها، ولاأتنازل عنها ولاأستفتي فيها طلباً لنقضها، وإن نكثت بهذه اليمين، فيلزمني الحج إلى بيت الله الحرام بمكة حافياً حاسراً ثلاثين حجة، ويلزمني صوم الدهر كله، إلا الأيام المنهيّ عنها».

ب- يُلزم القانون الدولي الإنساني، أطراف النزاع، بضرورة احترام المعاهدات المبرمة بينهم ويحظر اللجوء إلى الغدر، كوسيلة من وسائل الحرب المستخدمة لإحراز هدف معين.

آ- تمتع غير المسلمين، من أهل البلاد الأصليين، في البلدان التي فتحها المسلمون، بمجموعة من الحقوق، منها حق الحماية والحق في اختيار الرؤساء الدينيين، وقد أصدر السلطان العادل أبو بكر الأيوبي، (١١٩٩-١٢١٨)م، خلال فترة الحروب الصليبية، مراسيم تؤكد على حقوق رهبان الدير في الحماية والرعاية. وفيما يلي واحد منها:

الحمد لله وبه توفيقي، لن نزال نذبُّ عن الرعايا، الذين فوَّض الله تعالى أمرهم إلينا، فنكفُّ الأذى عنهم، ونجازي بالإحسان من سلك طريقه منهم، ونقيل عثراتهم ونكشف كربتهم وغمهم، ونضاعف ذلك لبطاركتهم ورهبانهم وقسسهم وكهنتهم وساكني الصوامع من رهبانهم وزهادهم،

ونقدم عليهم من ارتضوا تقديمه ونمنع من يتعرض لأذيتهم أو يطمع في حضرتهم، أو يتعدى بقطع رسومهم، أو يتطرق لإخافة سبيلهم المسلوك لزيارتهم».

ب- ينص القانون الدولي الإنساني، على السماح لرجال الدين، بتقديم المساعدة الروحية لأفراد طائفتهم.

آ- في عصر السلطان الظاهر برقوق (١٣٢٨ - ١٣٩٩)م مؤسس دولة المماليك الجراكسة بمصر والشام، قامت حركة تمرد ضده، شارك فيها أهالي دمشق، وعند انتصار السلطان على معارضيه، أصدر مرسوم أمان لأهالي دمشق جاء فيه: «هذا أمان الله تعالى وأمان نبيّه (صلعم) وأماننا لكل واقف عليه من أهل دمشق، على أنفسهم وأموالهم وأهلهم، وحرمهم وأصحابهم وأتباعهم، أمان لايبقى معه خوف ولاجزع، لافي أول أمره ولا في آخره، ولافي عاجله ولاآجله، ولاضرّ ولامكر ولاغدر ولاخديعة، يخصّ ويعم وتصان به النفس والمال والولد والأهل، وكل ذات يد».

ب- يحمي القانون الدولي الإنساني بصفة خاصة، جميع الأشخاص الذين يكفّون عن الاشتراك في الأعمال العدائية، أو الذين لايشتركون بصورة مباشرة فيها، وسواءً قُيِّدت حريتهم أم لا، كما يلزم احترام أشخاصهم وشرفهم ومعتقداتهم، وخصّها بمعاملة إنسانية دون تمييز مجحف. ويحظر كذلك تعريضهم للخطر، أو الهجوم عليهم، أو تهديدهم بهذا الهجوم، في أماكن النزاعات.

وعلى ذلك فإنه يمكن القول دون تحفظ: إن حملة الغرب الشرسة، على العرب والمسلمين في الوقت الحاضر، متهمةً إياهم بالإرهاب، وبأنهم ضد حقوق الإنسان، هي حملة مغرضة ظاهرها الرحمة، وباطنها العذاب.

وإذا كانت هناك بعض التصرفات من هذا القبيل هنا وهناك، يتّهم بها العرب المسلمون، فهي من صنع البشر، وليست بسبب تعليمات الشريعة الإسلامية.

ومن جهة أخرى، فليس العرب والمسلمون، هم وحدهم الذين يخالفون في بعض الأحيان، هذه الحقوق الإنسانية، بل إن هذه التجاوزات، تحدث في كل مكان من عالمنا الحالي، وخاصة التجاوزات، وبعبارة أصح الجرائم، التي ترتكبها الدول الكبرى، ومن يدور بفلكها، ويسير على منهاجها، باسم النظام العالمي الجديد، والتي تجاوزت كل عرف، وخرقت كل قانون.

المراجع

١- حقوق الإنسان في العالم المعاصر- سعاد الصباح- دار الصباح للنشر- الكويت ١٩٩٦.

٢- المرأة في الإسلام- د. محمد معروف الدواليبي- دار المنارة للنشر- جدة ومكة ١٩٩٤.

٣- الميثاق العربي لحقوق الإنسان- د. جورج جبور- دار العلم للملايين ١٩٩٨.

٤- حقوق الإنسان العربي في عالم اليوم- د. جورج جبور- دار المعرفة- دمشق ١٩٩٥.

٥- الإسلام وحقوق الإنسان- د. عبد الله عبد المحسن التركي- وزارة الشؤون الإسلامية- المملكة العربية السعودية ١٤١٧هـ.

٦- الدين والدولة وتطبيق الشريعة- د. محمد عابد الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ١٩٩٦.

٧- الخرافات المؤسسة للسياسة الإسرائيلية- روجيه جارودي- دار الكاتب- دمشق ١٩٩٦.

٨- تقويم أصدرته اللجنة الدولية للصليب الأحمر يحوي دراسة مقارنة.

٩- فتوح البلدان - للبلاذري.

١٠- الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام- علي منصور.

١١- تاريخ الرسل والملوك- لابن جرير.

١٢- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية- لبهاء الدين بن شداد.

* * *

الحركة البابكية

محمد أمين أبو جوهر

مقدمة :

شهد مطلع القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، ثورة عرفت بالبابكية نسبة إلى قائدها بابك الخرمي، وتمكنت من الوقوف بوجه الخلافة العباسية لمدة عشرين عاما.

سبقت تلك الثورة انتفاضات، وتحركات جماهيرية كثيرة إلا أن الثورة البابكية تعتبر

* محمد أمين أبو جوهر : باحث من سورية، يهتم بالدراسات التاريخية والتراثية .
له عدة أبحاث منشورة .

الأطول زمنا والأكثر إتساعا من حيث المساحة الجغرافية إذ عمت أذربيجان والجزء الشمالي من إيران والجزء الشرقي من أرمينيا. وكانت الأكثر جماهيرية من حيث تنوع القوى والفئات التي شاركت فيها. ولاقت انتصاراتها صدى كبيرا، في كل الإمبراطورية العباسية حتى في بغداد نفسها ورغم فشلها فقد ظلت إشعاعات أفكارها ولزمن طويل تراود أحلام المستضعفين.

أسباب الثورة:

ولمعرفة الأسباب العميقة للثورة يكون مفيدا الاطلاع بإيجاز على أوضاع شعوب تلك البلدان قبل الفتح الإسلامي وبعده.

قبل الفتح الإسلامي:

عاشت شعوب تلك البلدان ظروفا اقتصادية - و اجتماعية قاسية جدا فعلى سبيل المثال: كان المجتمع مقسما الى طبقات ولكل طبقة رئيسها ولكل فرد مكانه المحدد، ولا يجوز لأحد أن يطمع في مرتبة أعلى من المرتبة التي يخولها له مولده، وحرام عليه أن يشتغل بغير الصناعة التي خلقها اللّه له [1] ولم يكن ملوك إيران يعهدون الى ذوي الأصل الوضيع بأي عمل من أعمال الديوان.

وضع كسرى انو شروان الضرائب، على جماهير الشعب، وأسقطها، عن: «أهل البيوتات والمرازبة (رؤساء الفرس) والأساورة (قواد الفرس) ومجيدي الرمي بالسهام، والكتاب، ومن كان في خدمة الملك»[2].

وكثيراً ما كان توزيع وتحصيل الضرائب سببا في الجور وسوء الحصيلة من ناحية الموظفين[3] وكان الرعايا ملزمين بدفع الضرائب إما إلى سيد الإقطاع أو إلى الدولة، أو كليهما جميعاً[4] يضاف إلى الضرائب المنظمة «الهبات التي تقدم للملك جبرا في عيدي النيروز والمهرجان»[5]

دور الدِّين:

لعب الدين دوراً كبيراً في حياة تلك الشعوب، من هنا تتجلى بوضوح فائدة الإطلالة السريعة، على الأديان التي كانت منتشرة في إيران.

«المزدية» أو «المجوسية»: هي أقدم ديانة في إيران «وقد اثبتوا أصلين مدبرين اثنين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد يسمون أحدهم النور والثاني الظلمة وبالفارسية يزدان وأهرمان»[٦].

وعندما بدأ المجتمع في الإنقسام إلى طبقات، ظهرت ديانة جديدة، هي الزرداشتية، وبحسب تعاليمها: «يجب على أبناء الشعب أن يتفانوا في خدمة السادة المالكين، ويرضوا بهذا الإذلال الأبدي خدمة للدين، والأخلاق، ولكسب رضا الإله أهورا مزدا، والوقوف في صفه»[٧].

أصبحت الزرداشتية دين الدولة الرسمي، فاتحد الحكام، مع رجال الدين الذين ساروا جنباً إلى جنب، مع نبلاء الإقطاع، فبسطوا سيطرتهم على أكثر الأراضي الخصبة في إيران، وأذربيجان، وصاروا «يكوّنون دولة داخل دولة» وكان رجل الدين الذي لم يرث منقولاً، أو عقاراً يستطيع بسهولة أن يجني ثروة طائلة بفضل الأعمال المختلفة»[٨].

كان الفلاحون تابعين للأرض ومجبرين على السخرة، وعلى الخدمة العسكرية «رجّاله» فكانت الكثرة العظمى تسير وراء الجيش «كأنها ذاهبة إلى إذلال أبدي وبغير أجر يحفزها، ولا مكافآت أخرى»[٩].

نامت الأسرة، على أساس تعدد الزوجات، وكانت غالبية الأرستقراطية والحكام يمتلكون العدد الغفير من النساء، في حين يفتقر الكثير من أبناء الشعب لزوجة واحدة، وسمح الدين الزرداشتي للأرستقراطيين بزواج الأمهات، والأخوات، حرصاً منهم على حفظ أملاكهم وعدم تجزئتها بالوراثة. وفي وسع الزوج أن ينزل عن أحد زوجاته «إلى رجل آخر قد وقع بالفاقة بغير تقصير منه، وذلك ليستغني بعملها، ولم يكن قبول المرأة

ضروريا». وحسب الزرداشتية فإن زواج المحارم كان لا يعتبر سفاحا بين الأقارب، ولكنه «عمل صالح يثاب صاحبه من الناحية الدينية»[١٠].

ومن المعلوم أن أراضي تلك البلدان كانت ساحات لحروب طويلة الإمبراطوريتين، الفارسية والرومانية ووريثتها بيزنطة، وقدمت شعوبها كثيرا من أبنائها وقودا لتلك الحروب.

تحرك الجماهير:

دفعت تلك الظروف الجائرة بالجماهير إلى التحرك، وأوجدت مفكريها الذين بدأوا يوجهون سهام نقدهم، للديانة الزرداشتية، منهم:

ماني وإليه تنسب المانوية:

ظهر ماني الزنديق كما يقول الدينوري، «في زمن الملك سابور، وأغوى الناس، وأفضى الملك بعده إلى هرمز بن سابور، فأخذ ماني فأمر به، فسلخ جلده، وحشاه بالتبن وعلقه على باب مدينة جندسابور» وذكر إبن النديم في الفهرست: «وكان ماني دعا الهند والصين وأهل خراسان وخلَّف في كل ناحية صاحبا له»[١١].

والسؤال الذي يطرح نفسه: بأي شيء أغوى ماني الناس؟

يقول المقدسي دعا ماني الملك هرمز إلى الزندقة فقال إلام تدعوني؟ فقال إلى خراب الدنيا وترك العمارة فيها للآخرة فقال لأخر بن بدنك، فأمر به فقتل..»[١٢].

يبدو أن مواعظ ماني تخطت التعرض البسيط لأشكال الديانات إلى الطعن صراحة ومباشرة بمصالح السلطة والطبقة المستغلة، فبدأت السلطة ورجال الدين بالتضييق عليه فأدخل السجن ثم صلب سنة٢٧٦م» وتتبع الملك أصحابه، ومن استجاب له فقتلهم جميعاً» ويقول إبن النديم: «إن ماني لما قتله كسرى وصلبه وحرم على أهل مملكته الجدل في الدين جعل يقتل أصحاب ماني في أي موضع وجدهم، فلم يزالوا يهربون منه إلى أن وصلوا إلى بلاد ما وراء النهر»[١٣].

مزدك وإليه تنسب المزدكية:

لم ينته الظلم، وبالتالي لن تتوقف المقاومة فظهر مزدك ودعا صراحة إلى رفع الظلم. تقول التعاليم الأساسية للمزدكية: «إن الموجود الأعلى وهب الناس جميع وسائل الحياة بسخاء لكي يقتسموها بالقسط حتى لايكون لأحد أكثر من غيره لأن عدم المساواة هو نتيجة الإغتصاب إلا محاولة بعض الناس إرضاء شهواتهم على حساب غيرهم مع أن الطبيعية والعدل يقتضيان أن لا يكون لأحد أراضي أو عقار أو نساء أكثر مما لغيره»[١٤] وطريقة رفعه كانت كما كتب المقدسي كالآتي: «وثب مزدك وهو رجل من أهل الفساد، فعمل على الناس، وقال: «إن الله عز وجل جعل الأرزاق في الأرض ليقسمها العباد بينهم بالسوية، حتى لا يكون لأحد منهم فضل على الآخر، ولكن الناس تظالموا، وتغالبوا، واستأثر كل واحد بما أحب والواجب أن يؤخذ فضل ما في أيدي الأغنياء، ويرد في الفقراء، حتى يستووا في الدرجة، فشايعه على ذلك الغوغاء.. واشتدت شوكتهم، وعجز السلطان عن مقاومتهم..» وفيما بعد تمكنت السلطة منهم وقتلت من المزدكية ناسا كثير...، قتل كسرى أنوشروان ثمانين ألفا من المزدكية، في يوم واحد»[١٥].

وقال الدينوري: «أمر كسرى أنوشروان بطلب مزدك بن مازيار الذي أبن للناس ركوب المحارم، فحرض بذلك السُّفل على ارتكاب السيئات، وسهل بذلك للغصبة الغصب، وللظلمة الظلم، فطلب حتى وجد فأمر بقتله، وصلبه، وقتل من كان في ملته»[١٦].

أما آرثر كريستنسن، فيقول: «ولكن المبادىء الشيوعية قد بدأت تتأصل في السوقة، وكانوا منذ أجيال في ضيق من ظلم الطبقات الممتازة...، وقد انتشرت هذه المبادىء، بطيئة أول الأمر، ثم لم تلبث هذه المبادىء أن أسرعت، فإذا حجاب الحفاظ والأدب قد ارتفع، وظهر قوم لايتحلون بشرف الفن أو العمل، لا ضياع لهم مورثة، ولا حسب،

ولا نسب، ولا حرفة ولا صناعة . . ، وهكذا عم التطاول كل مكان، واقتحم الثوار قصور الأشراف ناهبين الأموال، مغتصبين الحرائر، وكانوا يملكون هنا وهناك أراض تلفت لأن السادة الجدد لا يعرفون الزراعة [١٧]

يختصر بندلي جوزي أهداف المزدكية على النحو الآتي: «إن الطبيعة والعدل يقتضيان أن لا يكــون لأحــد أراضي، أو عقــار، أو نســاء أكثر مما لغيره»[١٨].

كـتب الدوري: «كـانت المانوية والمزدكـيـة مـضطهـدة في إيران السـاسـانيـة. ولذا نظمت دعـوتهـا في إطار من التكتم». وقـال بندلي جوزي: «إن فئة من أصحاب مزدك اختبأت بعد محنته المعروفة في جبال أذربيجان المنيعة»[١٩].

بعد الفتح الإسلامي:

فتحت الجيوش الإسلامية في النصف الأول من القرن السابع الميلادي العراق، وإيران، وأذربيجان وبعضا من أرمينيا، فتفككت الإمبراطورية الفارسية وانتهت سيطرتها على أذربيجان واستبشرت شعوب تلك البلدان خيرا، مؤملة إنصافها من الجور، والعسف، والظلم، الذي كانت تعانيه من السلطات البائدة، والإقطاعيين المحليين، ولكن الذي حدث كـان عكس المؤمل، يؤكد ذلك الآتي:

في العهد الأموي:

أطلق بنو أمية – خلافا لسنة الخليفة عمر بن الخطاب – الحرية لمن أراد من العرب المسلمين، أن يقتني ما شاء من الأراضي خارج الجزيرة العربية، فانتقلت أخصب الأراضي، في خراسان، وما وراء القوقاز إلى «أيدي طبقة صغيرة، من العرب المقربين إلى أصحاب السلطة، أو من أعضاء السلطة المالكة»[٢٠].

الجزية والخراج:

استعملت الكلمتان، في القرن الأول الهجري، من غير تفرقة بينهما للدلالة على الضريبة العقارية حينا، وعلى الضريبة الشخصية حينا آخر. وفيما بعد أصبحت كلمة (خراج) «تطلق على الضريبة العقارية، وكلمة (الجزية) تطلق على الضريبة الشخصية»[٢١].

تؤخذ الجزية من «اليهود، والنصارى ويجري المجوس مجراهم» وترك الأمام مالك مسألة تحديد الجزية لاجتهاد الولاة، في حين قدرها أبو حنيفة كالآتي: أغنياء ٤٨ درهما، أوساط ٢٤، فقراء ١٢ درهما»[٢٢]. أما الخراج فيؤخذ من أهل «الذمة سواء أسلموا، أم لم يسلموا»[٢٣] والأرض الخراجية العامرة، أو الغامرة تدفع قفيزاً ودرهما، في السنة لمرة واحدة، زرعت أم لم تزرع[٢٤].

كانت سنة النبي (ص) وخلفاؤه الراشدين إعفاء من يعتنقون الإسلام، من أهل الذمة والشرك، من الجزية والخراج. أما بني أمية، إلا عمر بن عبد العزيز، فانهم حملوا أهل الطبقة المذكورة على تأدية الجزية والخراج، وكأنهم لم يدخلوا في الإسلام، ولم تجر عليهم أحكامه. قال الكاتب القبطي سويسرس يشكو حال ملته في أواخر خلافة بني أمية: «إن كثيرين من أغنياء وفقراء ملتنا أنكروا دين المسيح هربا من الخراج وسائر الضرائب الباهظة»[٢٥].

وفي أواخر العهد الأموي «فرض الخراج» على الأرض مهما كان مالكها[٢٦] وأخذت الجزية ممن أسلم من الضعفاء فكفرت السغد وبخارى»[٢٧].

كتب الدينوري: «كانت ملوك الأعاجم يضعون على غلات الأرضيين شيئاً معروفا، من المقاسمات: النصف، والثلث، والربع، والخمس، إلى العشر، على قدر قرب الضياع، من المدن، وعلى حسب الزكاء والريع، وأعفوا من الجزية من كان دون العشرين أو جاوز

الخمسين . . . ، ورفعوا خراج الرؤوس عن الفقراء والزمنى، وكذلك خراج الغلات عما نالته الآفة على قدر ما أصاب منها» (٢٨).

وأخيراً، يمكن إيجاز الأوضاع، في العهد الأموي، بما ذكره محمد كرد علي، وهو: «سئل بعض شيوخ بني أمية عقيب زوال الملك عنهم، ما كان سبب زوال ملككم؟ فقال: جار عمالنا على رعيتنا، فتمنوا الراحة منا . . ، وثقنا بوزرائنا فآثروا مرافقهم على منافعنا، وأمضوا أمورا دوننا وأخفوا علمها عنا، وتأخر عطاء جندنا، فزالت طاعتهم لنا» (٢٩).

وكرد فعل مشروع، انضم مظلومو تلك البلاد، إلى الأحزاب والحركات المعارضة، لبني أمية كالخوراج، والشيعة، وحركة عبد الرحمن بن الأشعث، وغيره.

في العهد العباسي:

ساهم هؤلاء المظلومون بنشاط كبير في نشر الدعوة العباسية، وانخرطوا، في صفوفها، وأبلوا بلاء حسنا، في انتصارها، على بني أمية. «فالدعوة العباسية نادت بالتسوية بين العرب والموالي، في المجتمع»، «وأعلن العباسيون، أن مجيئهم للحكم بداية عصر جديد، من العدل والرفاه الاجتماعي» (٣٠)، ولكنهم وبعد تسلمهم الحكم، قلبوا ظهر المجن لحلفائهم وأنصارهم، وتراجعوا عن وعودهم التي قطعوها على أنفسهم إبان دعوتهم، وتابعوا سياسة الأمويين، أي سياسة «السوط والعصا ولا سيما نحو الطبقات السفلى أي طبقات المزارعين والفعلة والمحترفين الصغار، وهم الأكثرية في البلاد كما هو معلوم» (٣١).

كان للدعوة العباسية أثرها، في تنشيط الوعي القومي بين الفرس، وتهيئة الظروف لنشاط الحركات الدينية الإيرانية، وخاصة المانوية، والخرمية، والزرادشتية أيضاً (٣٢).

تدين الإمبراطورية العباسية لأبي جعفر المنصور الخليفة الثاني، بالقواعد التي قامت عليها حكوماتها، والواقع أنه «احتفظ، في الأعم

الأغلب، بنظام العمل الذي عليه البيزنطيون والساسانيون»(٣٣). وزاد اعتماد السلطة العباسية، على الملاك المحليين، فازداد الجور والاستغلال، وتوسعت الهوة بين الأرستقراطية المحلية، وبين أبناء الشعب و«أصبح الفلاح بين نارين. . ، وتحت نيرين ثقيلين: نير الدولة، ونير الطبقة الأرستقراطية المبعوثة حديثاً من قبرها. فصار مضطرا أن يعمل لسيدين: سيد ببغداد البعيدة. . . ، وسيده القريب منه: صاحب الأملاك الواسعة، والسلطة الحقيقية عليه، لأن هذا السيد كان مكلفا جباية الضرائب والمكوس. وبهدف الحصول على أموال أكثر وسع العباسيون نطاق الذمة فشمل كل أهل إيران(٣٤).

وضعت إلى جانب الجزية والخراج، ضرائب جديدة، منها ضريبة النكاح، واجور الضرابين، وأجور البيوت ورسوم العرائض، وهدايا الأعياد، وأخذت أخماس المعادن، والضرائب على الصادرات، وضريبة الأسواق، وأعشار التجارة، وضرائب الأحداث. . .

وكان عمال الدولة يعذبون أهل الخراج بصنوف أنواع العذاب، و«يحتفظون لأنفسهم بقسم كبير من الضرائب لأنهم أخذوا يشعرون بضعف السلطة عن معاقبتهم، لوأردات ذلك»(٣٥).

كتب كبراء خراسان وأشرافها إلى الخليفة يشكون سيرة وظلم واليهم، علي بن عيسى بن ماهان، فاستاء الرشيد، وبعد مدة قدم الوالي المذكور، إلى الخليفة «فأهدى إليه الهدايا الكثيرة، والأموال العظيمة، وأهدى لجميع من معه، من أهل بيته وولده، وكتابه، وقواده، من الطرف، والجواهر وغير ذلك فرأى الرشيد خلاف ما كان يظن، فرده إلى خراسان»(٣٦). . لم تمض فترة طويلة حتى أصبح ذلك الوالي من المغضوب عليهم «فصودرت أمواله التي بلغت ثمانين ألف ألف»، وصودرت أموال كان ابنه قد خبأها بلغت ثلاثين ألف ألف(٣٧).

الخرمية:

اتخذ نضال المظلومين شكلاً أكثر تطوراً، إذ لم يعد يقتصر على المشاركة في الأحزاب والحركات المعارضة للسلطة العباسية، بل قاموا هم أنفسهم بالإنتفاض والنضال، وبرزت الخرمية في المقدمة، فما هي الخرمية؟؟

كتب د. ترمانيني: «والخرمي نسبة إلى (خر مشهر)، مدينة على شط العرب، وقيل نسبة إلى (خرم) وهي ناحية بين اربيل وآرّان، وقيل نسبة إلى (خرمه) زوجة مزدك الفارسي» (٣٨).

اعتبرهم عبد القاهر البغدادي «إباحيين وخارجين عن جملة فرق الإسلام، وانهم صنفان» المزدكية، وقد استباحوا المحرمات وزعموا أن الناس شركاء في الأموال والنساء ودامت فتنتهم إلى أن قتلهم كسرى أنو شروان.

أما الصنف الثاني فقد ظهروا في دولة الإسلام، وهم فريقان بابكية ومازيارية وينسبون دينهم إلى أمير كان لهم في الجاهلية اسمه شروين» (٣٩).

ويؤكد الدوري «أن الخرمية رفعت راية الثورة المسلحة وانتشرت دعوتها في إيران» (٤٠) وبسبب نضالها ضد الظلم والاستغلال، وجه إليها خصومها سيلا من التهم والافتراءات، فالبعض يفسر كلمة خرم بالفرح، وبعضها بالفرج «وهي مقالات المجوس، والرجل منهم ينكح أمه، وأخته، وابنته، ولهذا يسمونه دين الفرج، ويعتقدون مذهب التناسخ وإن الأرواح تنتقل من حيوان إلى غيره» (٤١).

أما الباحث العراقي حسين قاسم عبد العزيز، فيرى أن الخرمية «فرقة دينية متطورة عن المزدكية، تؤمن بصراع الخير (الـه النـور) مـع الشـر (اله الظلمة)، ذات برامج ثورية محدودة تدعو إلى توزيع الأراضي على الفلاحين، وإحلال الزراعة المشاعية، وإلغاء التملك الفردي الواسع الإقطاعي وتعميم الإستفادة من المنافع العامة على الجميع، وتحرير مركز المرأة من المكانة المتدنية التي وصلت إليها. وتدعو إلى مقاومة الظلم

والإستغلال بالإمتناع عن إطاعة الإقطاعيين والسلطة ورفض الضرائب. . . . ، وعبرت الخرمية عن سخطها بسلسلة من الإنتفاضات العارمة امتد لهيبها من أذربيجان وأرمينيا وعبر إيران . . حيث رددت صداها هضاب البامير .

كان منتسبوها من بلدان مختلفة، ولا ستمرار فعاليتها سنين طويلة، عدها المؤرخون والباحثون فرقا عديدة، إلا أنها فرقة دينية واحدة احتوت على جماعات مختلفة بأسماء مختلفة: مبيضة، محمرة، بابكية . . الخ»[٤٢].

البابكية:

برز من بين صفوف الخرميين قادة مجربون، كان بابك واحدا منهم، وإليه تنتسب البابكية، كتب الطبري: وفي سنة ٢٠١ هجري/ ٨١٦ ميلادي تحرك بابك الخرمي في الجاويذانية أصحاب جاويذان بن سهل صاحب (البذ) وادعى أن روح جاويذان دخلت فيه، وأخذ في العبث والفساد»[٤٣].

اختلفت المصادر في نسب بابك، فالدينوري يرجعه إلى أبي مسلم الخراساني[٤٤]. كتب الطبري:

إن بابكا ابن لأحد الصعاليك العرب[٤٥]. أما ابن النديم فيرجعه إلى رجل من المدائن (العراق) كان يمل دهانا في قرية من قرى أذربيجان[٤٦]، وهناك مصدر ضعيف اعتبره من أصل إيراني.

تتفق المصادر جميعها على أن أمه أذربيجانية، وأكثرها تعتبره عربي الأصل أذربيجاني المنشأ، وتتفق أيضاً أن أم بابك كانت فقيرة عملت غسالة ومرضعة كي تعيل ابنها. وهكذا فقد نشأ في بيت معدم، وبدأ يمارس العمل منذ نعومة أظفاره.

أعتنق بابك مبادىء الخرمية، وأبدى نشاطاً كبيراً، في الدعوة لها، والدفاع عنها، فأهله نشاطه تسنم قيادتها لاحقا، وبالتالي إيقاد شعلة الثورة التي عرفت بالبابكية. كتب عنه الذهبي: «وكان من أبطال زمانه وشجعانهم

المذكورين. عاث فسادا وأخاف الإسلام، غلب على أذربيجان وغيرها»[٤٧].

يرى بندلي جوزي أن برنامج بابك وسائر اشتراكيي أذربيجان وطبرستان، احتوى على مسائل إجتماعية وإقتصادية فقط، يمكن حصرها، في مسألتين أساسيتين»[٤٨].

١- نزع الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقا من الفلاحين، أو الدولة، وتوزيعها مجانا على المزارعين المحتاجين إليها.

٢- تحرير المرأة الشرقية، أو الإيرانية على الأقل من عبوديتها، واعطائها أهم ما للرجل من حقوق.

من عوامل نجاح الثورة:

تعرض الخرميون وأسلافهم المزدكيون، إلى حملات قمع متلاحقة قبل الفتح الإسلامي وأثناءه، فاستفادوا من نكساتهم وأخطائهم، وهكذا ومع حلول سنة ٢٠١ هجرية / ٨١٦ ميلادية، كانت الظروف الذاتية والموضوعية قد نضجت لإشعال فتيل الثورة، كما هيأ لها القادة المجربون، وفي مقدمتهم بابك الخرمي، وفي ما يلي بعض من العوامل التي أدت إلى نجاحها.

- اتساع القاعدة الاجتماعية للثورة إذ تشكلت، في غالبيتها من فلاحي أهل المناطق التي عمتها الانتفاضة، ومعدميها، وأشباه الفقراء، والعبيد، من مسلمين، وذميين، من عرب، وإيرانيين، وأرمن، وأذربيجانيين، وأكراد، وديالمة وغيرهم. وانضمت لها جموع أخرى من سكنة المدن كالحرفيين وصغار الكسبة، ممن كانت تعاني الفقر والحرمان، يلحقها العذاب والجور من التسلط الإقطاعي الشامل. (كتب الطبري واليعقوبي مفصلا حول مساهمات تلك الشعوب).

- براعة الخرميين وحلفائهم، في أساليب القتال، وبسالتهم، في الدفاع عن حقوقهم وعقائدهم. فقد أتقنوا أعمال المباغتة، ونصب

الكمائن، واللجوء إلى المغاور والكهوف الواقعة في طريق سير الجيوش العباسية، والانقضاض عليها من الخلف، وأكثروا من الغارات الليلية، ونجحوا في قطع الميرة والتموين، عن جيوش السلطة حتى أنهم تمكنوا من إجاعتها مرتين. ذكر الطبري، في حوادث سنة ٢٢٠هـ: «قحط عسكر الإفشين من أجل تلك القافلة التي كانت تحمل الميرة، فكتب إلى صاحب المراغة يأمره بحمل الميرة وتعجيلها إليه، فإن الناس قد قحطوا وجاعوا، فوجه إليه صاحب المراغة بقافلة ضخمة، فيها قريب من ألف رأس ثور سوى الحمر والدواب وغير ذلك، تحمل الميرة.. فخرجت عليهم أيضاً سرية لبابك.. فاستباحوها عن آخرها بجميع ما فيها، وأصاب الناس ضيق شديد»[٤٩].

عبقرية بابك:

اتبع بابك أساليب متنوعة، لدحر خصومه، وقد برهن «بما أدخله، على حزبه، من الترتيب، وأبداه، من حسن الإدارة والثبات عند المحن أنه الرجل «أو ذاك المهدي الذي كانت تنتظره الأمم، والطبقات المظلومة المغلوبة على أمرها، ليحررها من العبودية الطويلة، ويحقق أحلام مزدك الجملية»[٥٠].

- إن الحرب التي دارت بين الأمين والمأمون سنة ١٩٣ هجرية / ٨٠٩ ميلادية أضعفت جيش الخلافة وانشغلت فيما بعد بإخماد القلاقل والانتفاضات التي كانت منتشرة، في أكثر أصقاع الإمبراطورية، ومنها:

- «العصيان الذي قاده إبراهيم بن المهدي (عم المأمون) سنة ٢٠١ هجرية / ٨١٦ - ٨١٧ ميلادية والذي أدى إلى انشقاق في الجيش العباسي[٥١]، «وانتشار الفساد، وتسلط العيارين والشطار ونهبهم للأموال في بغداد سنة ٢٠١ هجرية، أثناء فترة غاب فيها المأمون عنها»[٥٢].

- إنتفاضات الفلاحين في مصر[٥٣]: ولى المأمون سنة ٢١١ هجرية عبد الله بن طاهر على مصر وجهزه بجنود خراسانيين لإخماد ثورة عبد الله بن السري.

- تمرد الزراع في سنة٢١٣ هجرية، في أسفل الدلتا بسبب جور صاحب الخراج، فلم يتمكن الإفشين من القضاء على التمرد إلا في سنة ٢١٤ هجرية.

- توجه المأمون بنفسه سنة ٢١٦ هجرية إلى مصر لإخماد ثورة عبدوس الفهري، وتم قمعها على يد الإفشين سنة ٢١٧ هجرية.

- انتفاضة الزط الساكنين، في أواسط العراق وجنوبه، وقد بدأت اضطراباتهم سنة ٢٠٥ هجرية / ٨٢٠ ميلادية، واستمرت حتى سنة ٢٢٠ هجرية حيث تمكن عجيف بن عنبسة بأمر من المعتصم، من القضاء عليها(٥٤).

- انتفاضات أهل قم وأصفهان: «ثار أهل قم سنة ٢١٠ هجرية بسبب ثقل الخراج، فخلعوا السلطان ومنعوا الخراج وكان خراجهم ألفي ألف درهم، فوجه إليها المأمون جيشا فحاربهم وظفر بهم وهدم سور المدينة، وجباها على سبعة آلاف ألف درهم، ثم تكررت ثورات أهل قم وأصفهان، في سنوات، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٨ هجرية للسبب نفسه(٥٥).

- ثورة في اليمن: ولى المأمون سنة ٢١٢ / ٨٢٦ ميلادية، أبا الرازي محمد بن عبد الحميد لقمع ثورة أحمد بن محمد العمري(٥٦).

- يضاف إلى كل ذلك الحروب التي كانت تدور على نحو شبه مستمر بين الإمبراطورية العباسية وبيزنطة.

٤- كان لموقع الإنتفاضة الجغرافي أثره الحسن، في نجاح عملياتها العسكرية، إذ قامت في مناطق جبلية وعرة كثيرة الأدغال، وبعيدة عن مركز الخلافة، وابتعاد جيوشها عن مراكزتموينها، زد على ذلك عدم تمرس الجيوش العباسية، على القتال في مثل تلك التضاريس، في حين استفاد الثوار من ذلك كثيراً.

٥- المساعدات التي قدمها أمراء عرب للبابكيين، مثل علي بن هشام، وحاتم بن هر ثمة بن أعين، ومحمد بن البعيث... ويذهب بندلي جوزي

للقول : «إن عمال الخليفة الكبار في أذربيجان هم الذين أوعزوا إلى بابك بالخروج، على سلطانهم، وحرضوه على العصيان واعدين إياه بالمساعدة»[٥٧].

مكنت تلك العوامل البابكيين، وعلى مدى ١٨ عاما من تحقيق انتصارات كثيرة، على الجيوش العباسية، وقتل أو أسر العديد من قادتها، فعلى سبيل المثال: [٥٨].

- كسر جيش بغا الكبير سنة ٢٠٦ هجرية، ثم ثبت لأنه أُمدَّ بجيوش جديدة.

- توجه أمير أرمينيا عيسى بن محمد بن أبي خالد سنة ٢٠٦ هجرية لحرب بابك فهزمه الأخير.

- ولى المأمون سنة ٢٠٩ هجرية / ٨٢٣ ميلادية علي بن صدقة على أرمينيا وأذربيجان لمحاربة بابك فأسره بابك فولى المأمون يزيد بن مزيد الشيباني بدلا منه.

- هزم جيش الخليفة سنة ٢١٤ هجرية، وقتل قائده محمد بن حميد الطوسي.

القضاء على الثورة :

بدأ الوهن يدب في صفوفها، واستمر حتى وصلت إلى نهايتها المحتومة، ألا وهي الفشل! ويعود سبب ذلك، إلى عوامل كثيرة من أهمها:

١- دور المعتصم:

بويع سنة ٢١٨ هجرية بالخلافة لأبي إسحاق المعتصم محمد بن هارون الرشيد[٥٩]، وقيل عنه إنه : «كان من أشد الناس بطشا، وكان يجعل زند الرجل بين إصبعه فيكسره. . ، ونشأ ضعيف القراءة وكاد أن يكون أميا، وكان يتشبه بملوك الأعاجم، ويمشي مشيهم[٦٠]».

* - المسلحة: موضع مخافة يقف فيه الجند بالسلاح للمراقبة والحفظ. تجمع على مسالح.

كان المعتصم أول من أتخذ الترك حرسا خاصا له ثم «أقبل هؤلاء الأتراك من بلاد ما وراء النهر: سمرقند وفرغانة، والنواحي إما عن طريق النخاسة وإما على سبيل الجزية يؤديها الأمراء الوطنيون إلى خزينة الدولة الإسلامية»، «وبذل فيهم الأموال، وألبسهم أنواع الديباج، ومناطق الذهب» [٦١].

ركب المعتصم في يوم عيد، فقام إليه شيخ، وقال له: «يا أبا إسحاق! فأراد الجند ضربه فمنعهم وقال: يا شيخ (مالك، مالك)؟ قال: لا جزاك الله عن الجوار خيرا، جاورتنا وجئت بهؤلاء العلوج من غلمانك الأتراك فأسكنتهم بيننا، فأيتمت صبياننا، وأرملت بهم نسواننا، وقتلت رجالنا»[٦٢] كان الأتراك يركبون الدواب ويركضونها إلى الشوارع، فيصدمون الرجل والمرأة والصبي.

اسقط المعتصم سنة ٢١٩ هجرية العرب من ديوان الجند، و «اصطنع الأتراك» [٦٣]، وبنى لهم سنة ٢٢٢ هجرية مدينة سامراء التي تقع على مسافة ١٠٠ كليو مترا إلى الشمال من بغداد. وكان المعتصم «أول من ثرد الطعام وكثَّره، حتى بلغ ألف دينار، في اليوم» [٦٤].

سخَّر المعتصم كل إمكانات الدولة العباسية لمحاربة البابكيين والقضاء عليهم، حيث عمد إلى:

- الأمر بإعادة بناء الحصون التي خربها بابك فيما بين زنجان وأربيل، وأن يجعل الرجال مسالح * لحفظ الطريق لمن يجلب الميرة إلى أربيل [٦٥].

- توجيه جيش سنة ٢١٨ هجرية بقيادة اسحق بن إبراهيم المصعبي لحرب بابك، فأوقع بالخرمية وقتل منهم الكثير وهرب الباقون إلى بلاد الروم[٦٦]. وأدت هذه الهزيمة إلى عزل بابك عن خرمي إيران الجبليين، فانحصرت ساحة القتال بأذربيجان معقل البابكية الأصلي.

- تولية الإفشين سنة ٢٢٠ هجرية / ٨٣٥ ميلادية، على أرمينيا وأذربيجان لقمع ثورة بابك إضافة إلي جيش كان قد تقدمه بقيادة بغا الكبير.

- تحويل مبلغ ثلاثين مليون درهم في سنة ٢٢٢ هجرية للإفشين، كنفقات للجيوش [٦٧] وكان «يجزي الإفشين في مقامه ازاء بابك سوى الأرزاق . . . في كل يوم يركب فيه عشرة الاف درهم، وفي كل يوم لا يركب فيه خمسة الاف درهم [٦٨].

٢- قدرات الافشين العسكرية

كان الإفشين مثقفا إلى حد بعيد، وملك كمية كبيرة من الكتب النادرة [٦٩]. واكتسب خبرة كبيرة في قمع الثورات والتحركات الجماهيرية في مصر وغيرها من افريقيا.

أما خطته الإستراتيجية فتمثلت في:

إطالة مدة الحرب، وعدم التسرع، وتضييق الخناق على بابك تدريجيا وتجويعه وحصره في مركزه (البذ) بعد تمزيق فصائل الخرميين، والإجهاز على القادة والأعوان المخلصين لبابك.

حفر العديد من الخنادق وبنى على بعضها الأسوار الشاهقة [٧٠].

استمالة جواسيس بابك وكمثال على ذلك نجاحه في قتل «طرخان» أحد أكبر قواد بابك إذ كان الأخير قد سمح له بالذهاب إلى بلدته ليقضي فيها فصل الشتاء . . . وكان الإفشين يرصده، فكتب إلى تُرك مولى إسحاق بن إبراهيم بن مصعب وهو في بلدة المراغة: «أن يسري إلى تلك القرية، ووصفها له، حتى يقتل طرخان أو يبعث به أسيراً، فأسرى تُرك إلى طرخان، فصار إليه في جوف الليل، فقتله وبعث برأسه إلى الإفشين» [٧١].

٣- تراجع الإقطاعيين المحليين عن دعم بابك، فهربوا من صفوفه والتجئوا إلى جيش الخليفة، وأعلنوا الحرب على الثورة مما أجبر بابكا على خوض المعارك معهم.

٤- هزيمة أو تراجع عدد من الذين ساندوا البابكيين كمحمد بن البعيث الذي سلم عصمت الكردي، للإفشين وهو من أحسن أعوان بابك،

ومن أعظم قواد سراياه، وعد تسليمه هزيمة ثانية لحقت ببابك، بعد هزيمة معاوية «أحد قادته» (٧٢).

٥- دور العناصر التخريبية السلبي، وتخاذل وتراجع المترددين، وعدم مساهمة جميع فلاحي الإنتفاضة فيها (٧٣).

لعب كل مما سبق دورا كبيرا في إضعاف الإنتفاضة والوصول بها إلى نهايتها..

سقوط «البذ» والقبض على بابك:

جرت أعنف المعارك وأشدها ضراوة، في الفترة الواقعة بين ٢١٨ هجرية / ٨٣٣ ميلادية وحتى يوم ١٨ رمضان ٢٢٢ هجرية / ٢٤ آب ٨٧٣ ميلادية، وهو يوم سقوط «البذ» معقل بابك، فبعد حصار طويل صعب، وبعد محاولة فاشلة نجح الإفشين في اقتحامها، فأمر بتدمير المدينة وتدمير قلعتها وتسويتها بالأرض، وكان من بين الأسرى من أسره بابك سبعة عشر رجلا، ومن البنات والكنات ثلاث وعشرون امرأة (٧٤).

(كتب الطبري مفصلا حول الاستعدادات والعمليات التي قام بها الإفشين لاحتلال البذ)

اختفى بابك في غيضة ثم تمكن من الإفلات من الكمائن التي أقامها الإفشين وصار إلى جبال أرمينيا فالتقاه سهل بن سنباط فسأله إلى أين فأجابه بابك «أريد بلاد الروم أو موضعا سماه - فقال له: لا تجد موضعا ولا أحد أعرف بحقك، ولا أحق أن تكون عنده مني وتعرف موضعي ليس بيني وبين السلطان عمل، ولا أتدخل على أحد من أصحاب السلطان، وأنت عارف بقضيتي.. ثم قال ابن سنباط: صر عندي في حصني فإنما هو منزلك، وأنا عبدك... فركن بابك إلى كلام سهل، وأقام عنده فكتب ابن سنباط إلى الإفشين يعلمه بأن بابكا عنده، في حصنه، فكتب إليه إن كان هذا صحيحا فلك عندي وعند أمير المؤمنين - أيده الله - الذي تحب، وكتب يجزيه الخير» (٧٥).

وتحت حجة الترويح عن النفس أقنع سهيل بابكا بالخروج إلى الصيد، في واد معين، وكان قد اتفق مع الإفشين على كيفية القبض عليه وعندما رأى بابك عسكر الخليفة يحيطون به «رفع رأسه إلى سهيل فشتمه وقال له إنما بعتني لليهود بالشيء اليسير، ولو أردت المال وطلبته لأعطيتك أكثر مما يعطيك هؤلاء»[٧٦].

وكان المعتصم قد جعل لمن جاء ببابك حيا «ألفي ألف درهم ولمن جاء برأسه ألف ألف درهم، فأعطى سهيل ألف ألف، وحط عنه خراج عشرين سنة»[٧٧]. وحسب اليبري «أعطاه أيضاً منطقة مغرقة بالجواهر، وتاج البطرقة، فبطرق * سهيل بهذا السبب»[٧٨].

قال الإفشين لبابك، أريد أن أسافر بك، فأنظر ما تشتهي من بلاد أذربيجان؟ فقال أشتهي أن أنظر مدينتي. فوجه معه الإفشين قوما في ليلة مقمرة إلى البذ[٧٩] وتجول البطل في قلعته المهدمة. . فرآها خاوية على عروشها، فلم يمكنه احتمال منظرها الكئيب، فقفل راجعا، بصمت مهيب، ولم يجسر الحرس، على تعكير ذلك الصمت، كأنهم في موكب جنائزي، وأخبر الإفشين بأنه لم يبق له أي طلب»[٨٠].

وصول بابك إلى سامراء

عرف الخليفة المعتصم، بخبر إلقاء القبض على بابك بواسطة الحمام الزاجل - «يقال إن استخدام الحمام الزاجل، في الدولة العباسية جرى لاول مرة أثناء الحرب مع بابك»[٨١]. و «كان المعتصم يبعث إلى الإفشين منذ رحل عن برزند (بلدة في أرمينيا وقيل في أذربيجان) كل يوم بفرس وخلعة، كل ذلك من فرحه بأسر بابك[٨٢].

وصل بابك إلى سامراء يوم الخميس في ٣ كانون الثاني ٨٣٨ ميلادية «فاستقبله الناس بالتهليل والتكبير، واعتبروه عيدا كبيرا[٨٣]. فلما كان جوف الليل «أتى المعتصم متنكرا ليراه فتأمله وبابك لا يعرفه»[٨٤] ثم أمر

* -البطريق: القائد من قواد الروم. تجمع على بطاريق، وبطارقة.

المعتصم بأربعته فقطعت، ثم قطعوا رأسه، وطيف به سامراء، وحمل رأسه إلى بغداد برفقة أخيه ففعل به نحو ذلك، واسمه عبد الله، ويقال إنه كان أشجع من بابك فيقال إنه قال لأخيه بابك قدام الخليفة: «يا بابك قد عملت مالا يعمله أحد، فأصبر صبرا لم يصبره أحد، فقال: سوف ترى صبري» (٨٥).

فلما قطعت يده مسح بالدم وجهه، فقالوا: «لما فعلت هذا؟ قال: قولوا للخليفة إنك أمرت بقطع أربعتي وفي نفسك أنك لا تكويهما، وتدع دمي يترف، فخشيت إذا خرج الدم يصفر وجهي، فترون أن ذلك من جزع الموت، فغطيت وجهي بالدم لهذا (٨٦).

فقال المعتصم: لولا أن أفعاله لا توجب الصنيعة والعفو لكان حقيقيا بالإستبقاء. ثم ضربت عنقه، وأحرقت جثته، وفعل ذلك بأخيه، فما منهما من صاح» (٨٧).

نهاية الإفشين:

أغدق المعتصم على الإفشين أعظم التقدير وأجله «فأمر الشعراء أن يمدحوه، وتوَّجه وألبسه وشاحين بالجواهر، ووصله بعشرين مليون درهم منها عشرة ملايين صلة، والعشرة الثانية يفرقها في أهل عسكره، وعقد له على السند» (٨٨). أما المسعودي، فيقول: «وتوج الإفشين بتاج من ذهب مرصع بالجوهر، وإكليل ليس فيه من الجوهر إلا الياقوت الأحمر والزمرد الأخضر قد شبك بالذهب، وألبسه وشاحين، وزوج المعتصم، الحسن بن الإفشين بأترجة بنت أشناس وزفت إليه» (٨٩).

وأخيراً غضب المعتصم على الإفشين وقدم سنة ٨٤٠ ميلادية للمحاكمة متهما بالزندقة والإلحاد وسرقة الأموال التي وضع يده عليها بعد احتلاله البذ وبالخيانة بممالأته بابك الخرمي، ولم يشفع له إخلاصه وحسن بلائه، في الحروب التي قادها ظافرا منتصراً سواء في إخماده الإنتفاضات في شمالي أفريقيا ومن ضمنها مصر، أو في أذربيجان، وكذلك حربه مع

الروم فقد حكم عليه بالحبس. وبنى المعتصم للإفشين سجنا خصيصا له، في قصر الجوسق ألقاه فيه بعد المحاكمة ومنع عنه الطعام والشراب حتى مات وقيل إن المعتصم قتله (٩٠) فصلب وأحرقت جثته (٩١).

اثر الانتفاضة في النظام الاجتماعي والسياسي للخلافة

- لم تتعرض سلامة الخلفاء للخطر من جراء الثورة فقط، بل ارتعش جلال السلطان، وسقطت هيبة الخلافة، من عليائها جراء تخاذلها وعجزها عن كسب المعارك مع المنتفضين، رغم توفر الإمكانات الواسعة لديها.

- نشوء وتوطد الإمارات الإقطاعية، صحيح أن بعضها كان قد نشأ في عهد الخليفة المأمون، ألا أن عددها ازداد أثناء وبعد فشل الإنتفاضة. وهكذا بدأ الانقسام واضحا في الامبراطورية الإسلامية.

- تعزز الشعور لدى القادة الأتراك، بأن الفضل لهم وحدهم في الإنتصار الحاسم على البابكيين، فصاروا يلعبون دوراً رئيسياً في تعيين وقتل الخلفاء، أوعزلهم. . . ، حتى غدا الخلفاء ألعوبة بأيديهم وتندر الشعراء عليهم فقالوا:

خليفة في قفص ... بين وصيف وبغا
يقول ما قالاه له ... كما تقول الببغا

أو قول دعبل في ذم المعتصم (٩٢):

ملوك بني العباس في الكتب سبعة ... ولم يأتنا في ثامن منهم الكتب
كذلك أهل الكهف في الكهف سبعة ... غداة ثووا فيها وثامنهم كلب
وأني لاز هي كلبهم عنك رغبة ... لأنك ذو ذنب وليس له ذنب
لقد ضاع أمر الناس حيث يسوسهم ... وصيف وأشناس وقد عظم الخطب
وأني لارجو أن ترى من مغيبها ... مطالع شمس قد يغص بها الشرب
وهمك تركي عليك مهانة ... فأنت له أم وأنت له أب

يبدو أن المعتصم أدرك متأخراً خطورة ما فعله من إكثار الأتراك، فقال لأحدهم مقارنا بينه وبين أخيه المأمون: «أنا اصطفيت الإفشين فقد رأيت إلى ما صار، وأشناس ففشيل آيه، وإيتاخ فلا شيء ووصيف فلا معنى فيه»[٩٣]. أخيراً فقد تكبدت الدولة العباسية الخسائر الفادحة في الأرواح والأموال وقد تراوحت أقوال المؤرخين في تقدير القتلى بين ربع مليون إلى مليون ونصف المليون. كتب الطبري «وكان جميع من قتل بابك في عشرين سنة مائتي ألف وخمسة وخمسين ألفا وخمسمائة إنسان»[٩٤] أما الذهبي فكتب في حوادث سنة ٢٢٣ هجرية: «اجتمع قوم من الأدباء، فأحصوا أن أبا مسلم الخرساني قتل ألف ألف، وأن قتلى بابك بلغوا ألف ألف وخمسمائة ألف».

هل طبق البابكيون برنامجهم؟؟

تبين مما سبق، إن البابكيين ناضلوا من أجل هدفين رئيسين: حل مشكلة الأرض وتحسين وضع المرأة فهل نجحوا في ذلك؟؟

مشكلة الأرض

أولى قادة الانتفاضات الخرمية ومن ضمنها البابكية المسألة الزراعية، ومشكلة الأراضي الأهمية الأساسية، في برامجهم، وللأسف لم يتم العثور على تلك البرامج، إذ أن كل ما كتب، عن الخرمية وما حفظ من حوادثهم يقتصر على ما ورد في المصادر المعادية لهم. إلا أنه وبحسب شريعة البابكيين فقد وجدت الضرورة للقضاء على عدم التساوي في التملك لإزالة الظلم والاضطهاد. يؤكد ذلك أن المازيار محمد بن قارن بن بندار هرمز (أصهبذ) أمير طبرستان، وقد أخذ بتعاليم الخرمية، وبشر بها في منطقته، وكاتب بابكا: «أمر أكرة الضياع بالوثوب بأرباب الضياع، وانتهاب أموالهم - اكرة الضياع هم الفلاحون». ويتابع العزيز نقلا عن الطبري أن المازيار نفسه طلب من الفلاحين قتل الأمراء الإقطاعيين («وقال لهم صيروا إلى

الحبس فاقتلوا أرباب الضياع جميعهم قبل ذلك ثم حوزوا بعد ذلك ما وهبت لكم من المنازل والحرم، فجبن القوم وخافوا وحذروا فلم يفعلوا ما أمرهم به» [٩٥].

أشار بندلي جوزي، إلى أنه «تم انتقال الأراضي إلى ملكية المشاعية الزراعية» [٩٦]. وقال الدوري إن «الخرمية مثلت في الحقل الاجتماعي اشتراكية مزدك» وقال: «حين دعت الخرمية إلى أخذ الأراضي من الملاكين الكبار وتوزيعها على الفلاحين، لاحظت أن هؤلاء من العرب أو من الدهاقين وأبناء القواد، وهواهم مع المسودة أي مع العباسيين» [٩٧].

وضع المرأة

حاول الخرميون تحسين وضع المرأة ورفع مكانتها المتدنية، ومنحها قليلا من الحرية التي فقدتها منذ زمن طويل، فأمنوا لها حرية العيش بهناءة وسعادة دون تحكم الرجال. وكان الزواج عندهم يتم بموافقة المرأة والرجل معا. يحدثنا إبن النديم في الفهرست، عن المرأة التي تزوجت ببابك، ، أنها وبحضور مجموعة من الناس، فعلت الآتي: «ثم أحضرتهم الطعام والشراب، وأقعدت بابكا على فراشها وقعدت معه ظاهرة لهم، فلما شربوا ثلاثة ثلاثة أخذت طاقة ريحان فدفعتها إلى بابك، فتناولها من يدها، وذلك تزويجهم وينقل حسين قاسم العزيز عن توماراً» تحررت النساء الخرميات من عبودية المترل ونالت الاختيار الحر لزوجها» [٩٧].

ويؤكد ذلك أيضاً ما ذكره الطبري، حول تحرير الأسرى الذين كانوا عند بابك، فيقول: «وكان عند (بابك) من المسلمات وأولادهم سبعة آلاف وستمائة إنسان. ولما جيء ببابك نظر النساء والصبيان إليه، فلطموا على وجوههم وصاحوا وبكوا حتى ارتفعت أصواتهم فقال لهم الإفشين، أنتم بالأمس تقولون أسرنا وأنتم تبكون عليه عليكم لعنة الله، قالوا: كان يحسن إلينا!» [٩٩].

إن هذه الحادثة تدحض كل الافتراءات التي رددها بعض المؤرخين والفقهاء الذين اتهموا البابكية بإباحة النساء. فلو كان ذلك صحيحا فمن

المتظر أن يطبقوها بالأسيرات قبل نسائهم وذلك ميسور لهم وتبيحه شرائع ذلك العصر. ولما لم تطبق الإباحة بالأسيرات الفاقدات لحريتهن، لذلك تنهار فرية الإباحة بنسائهم. كتب بندلي جوزي: «انهم كانوا يحسنون معاملة نساء أعدائهم ممن كان يقع في أيديهم أيام الحرب حتى ولو كانوا من طبقة الدهاقين والقواد. . . الخ (١٠٠).

الحريات العامة

كان البابكيون يحترمون الحرية الشخصية، التي لا تسبب الضرر للآخرين. كتب المقدسي: «وإباحة كل ما يستلذ النفس ويتـرع إليه الطبع ما لم يعد على أحد بالضرر» (١٠١).

منحت البابكية الناس البسطاء، في المناطق التي حررتها: حرية العمل في المزارع المشاعية، وحرية الإستفادة من المرافق والثروات العامة، وحرية الزواج بمن يشاؤون.

- سمحوا لأصحاب الأديان الأخرى في ممارسة طقوسهم وشعائرهم وقد شهد عبد القاهر البغدادي على ذلك إذ قال: «وقد بنوا في جبلهم مساجد للمصلين يؤذن فيها المسلمون، وهم يعلمون أولادهم القرآن لكنهم لا يصلون في السر ولا يصومون في شهر رمضان» (١٠٢).

- وكتب المقدسي: «كل ذي دين مصيب عندهم إذا كان راجي ثواب وخاشي العقاب، ولا يرون تهجينه والتخطي إليه بالمكروه، ما لم يرد كيد ملتهم وخسف مذهبهم، وتجنبوا إراقة الدماء إلا عند عقد راية الخلاف» (١٠٣).

- كتب بندلي جوزي: «ذكر بعض مؤرخي العرب أن البابكية كانوا يعاملون أسراهم ولا سيما العسكر منهم بالحسنى فكانوا غالبا يطلقون سراحهم على شرط أن لا يشتركوا في القتال مرة أخرى في قتالهم» (١٠٤).

الخاتمة :

وهكذا أسدل الستار على ثورة تركت آثارا جساما، في النظام العباسي سياسيا وإقتصاديا وإجتماعيا. فهل ركن الخرميون، أوسكنوا؟؟ وهل استمر تأثير أفكارهم، في نفوس المظلومين؟

تثبت وقائع الحياة إستحالة شطب تأثير أي حركة إجتماعية مهما واجهت من صنوف القمع والإضطهاد بجرة قلم! ولما كانت البابكية حركة اجتماعية واسعة، ساهمت فيها قوى كثيرة بالفكر، وبالسياسة، وبالسلاح . . . فقد ظل لها نفوذ وأنصار. ففي سنة ٢٢٤ هجرية/ ٨٣٨-٨٣٩ ميلادية ثار مازيار بن قارن بن بندار هرمز صاحب جبال طبرستان، وسيرت الجيوش العباسية لمحاربته وتم القضاء عليه سنة ٢٢٥ هجرية/ ٨٣٩-٨٤٠ ميلادية، «وأدخل إلى سامراء أسيراً». زار المؤرخ المسعودي مناطق الخرمية سنة ٣٣٢ هجرية، أي بعد مائة وعشرة سنين من سقوط «البذ» فوجد كثيراً منهم في القرى، والضياع، واستنتج من أحساسيهم بأنه: «سيكون لهم عند أنفسهم شأن وظهور يراعونه وينتظرونه في المستقبل من الزمان الآتي» (١٠٥).

وكتب بندلي جوزي: «اضطر المتأخرون من الخرمية أن يتستروا ويخفوا دعوتهم، وأن ينشروها بطرق خفية» (١٠٦).

وأخيراً: كانت الثورة البابكية الدرجة الأكثر رقيا، في التاريخ النضالي لسابقيها من المظلومين، وبالتالي فإن الأسلحة التي حوربت بها كانت أكثر فتكا، وأشد إيلاماً، مع وجود سلاح مشترك استخدم ويستخدم، في كل زمان ومكان، ألا وهو الحكم القطعي المبرم بتكفير من يشتكي ضد العسف والجور، ولو بأف!

وستظل الثورة البابكية معلماً كبيراً على طريق المناضلين، من أجل العدالة والمساواة بين الناس أنّى كانوا.

الهوامش

١ - إيران في العهد الساساني - آرثر كريستينس - ترجمة يحيى الخشاب - طباعة بيروت - ص٣٠٢-٣٠٥.

٢- الأخبار الطوال - أبو حنيفة أحمد الدينوري - طباعة القاهرة - ص٧١.

٣- إيران في العهد الساساني - آرثر كريستينس - ترجمة يحيى الخشاب -ص١١٢.

٤- المرجع السابق -ص٩٣.

٥- المرجع السابق - ص١١٣.

٦- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني. الطبعة الأولى بمصر سنة ١٣٤٧ هجرية - الجزء الثاني- ص٥٩.

٧- البابكية - حسين قاسم العزيز - ١٩٦٦ - ص١٠٩.

٨ - إيران في العهد الساساني - آرثر كريستينس- ترجمة يحيى الخشاب - ص ١٠٤ و ١٠٥.

٩ - المرجع السابق - ص ٣٠٦.

١٠ - المرجع السابق - ص ٣١١ و ٣١٥.

١١ - الفهرست لابن النديم - ص ٤٤٤.

١٢ - البدء والتاريخ - المطهر بن طاهر المقدسي - ج٣ مكتبة الثقافة الدينية - ص ١٦٧ و ١٦٨.

١٣ - الأخبار الطوال - أبو حنيفة الدينوري - ص ٤٧ وابن النديم (الفهرست) ص ٤٥٧.

١٤ - من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - بندلي جوزي - سلسلة إحياء التراث الفلسطيني - ١٩٨٢ - ص-١٣٠ .

١٥ - البدء والتاريخ - الطاهر المطهر المقدسي -ج٣ -ص١٦٧ و١٦٨ .

١٦ - الأخبار الطوال - الدينوري -ص٦٧ .

١٧ - إيران في العهد الساساني - آرثر كريستينسن -ترجمة يحي الخشاب - ص٣٤٣ .

١٨ - من تاريخ الحركات الفكرية - بندلي جوزي الطبعة - ص١٠٣ .

١٩ - المرجع السابق -ص٩٣ .

٢٠ - المرجع السابق -ص ٦٤ و٦٥ .

٢١ - إيران في العهد الساساني - آرثر كريستينسن - ص ١١١ .

٢٢ - الأحكام السلطانية في الولايات الدينية - أبو الحسن علي الماوردي - طباعة بيروت ١٩٩٠ -ص٢٥٥ .

٢٣ - تاريخ العرب - فيليب حتي - بيروت ١٩٩٠ - ص ٢٢٩ .

٢٤ - تاريخ الأمم والملوك - محمد بن جرير الطبري - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار سويدان - بيروت ج٨ - ص٥٦ .

٢٥ - من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - بندلي جوزي -ص٦٣ .

٢٦ - الجذور التاريخية للشعوبية - عبد العزيز الدوري . دار الطليعة - بيروت ١٩٦٢ -ص٢٢ .

٢٧ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٨ -ص٥٦ .

٢٨ - الأخبار الطوال - الدينوري -ص٧١ .

٢٩ – خطط الشام – محمد كرد علي – دار العلم للملايين – بيروت ١٩٦٩ – ج١ – ص ١٣٦ .

٣٠ – الجذور التاريخية للشعوبية – الدوري – ص ٣٨ .

٣١ – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – بندلي جوزي – ص ٧٢ .

٣٢ – الجذور التاريخية للشعوبية – الدوري – ص ٤١ .

٣٣ – تاريخ الشعوب الإسلامية – كارل بروكلمان – ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي – لبنان ١٩٦٨ – ص ١٧٩ .

٣٤ – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – بندلي جوزي – ص ٧٣ . وتاريخ العرب فيليب حتى – ص ٤٢٨ .

٣٥ – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – بندلي جوزي – ص٧٥ .

٣٦ – الكامل في التاريخ – ابن الأثير – حققه د. عبد السلام التدمري – بيروت ١٩٧٧ – ج٥ – ص ٣٦٦ .

٣٧ – المرجع السابق – ص ٣٧٨و ٣٧٩ .

٣٨ – أحداث التاريخ الإسلامي بترتيب السنين – د. عبد السلام الترمانيني – دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ١٩٨٨ – ص ١٢٦٦ .

٣٩ – الفرق بين الفرق – عبد القاهر البغدادي – طباعة بيروت ١٩٨٠ – ص ٢٥١ .و ٢٥٢ .

٤٠ – الجذور التاريخية للشعوبية – الدوري – ص ٤٠ .

٤١ – المرجع السابق – ص ٤١ .

٤٢ – البابكية – حسين قاسم العزيز – ص ١٣٠ .

٤٣ – تاريخ الأمم والملوك – الطبري – ج٨ – ص ٥٥٦ .

٤٤ - الأخبار الطوال - الدينوري - ص ٤٠٢ .

٤٥ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص٥٤ .

٤٦ - الفهرست - ابن النديم - ص٤٩٤ .

٤٧ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - الذهبي - تحقيق د. عبد السلام التدمري - بيروت ١٩٩١ - حوادث سنة ٢٢٢ هجرية - ص٧ .

٤٨ - من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - بندلي جوزي - ص ٩٢ .

٤٩ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص ١٦ .

٥٠ - من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - بندلي جوزي - ص ٩٤ .

٥١ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري ج٨ - ص٥٥٥ .

٥٢ - أحداث التاريخ الإسلامي - د. ترمانيني - حوادث سنة ٢٠١ هجرية .

٥٣ - المرجع السابق - حوادث سنة ٢١٩ هجرية .

٥٤ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٨ - ص ٩ و١٠ .

٥٥ - المرجع السابق ص ٦٦٧ وابن الأثير ج٥ - ص ٥٤٨ .

٥٦ - أحداث التاريخ الإسلامي د. ترمانيني - حوادث سنة ٢١٢ هجرية .

٥٧ - من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام - بندلي جوزي - ص ٨٥ .

٥٨ - أحداث التاريخ الإسلامي - د. ترمانيني - حوادث سنوات ٢٠٦ - ٢٠٩ - ٢١٠ هجرية .

٥٩ - من تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٨ - ص ٦٦٧ .

٦٠ - تاريخ الخلفاء - جلال الدين السيوطي - طباعة لبنان ١٩٩٢ - ص ٣٥٣ و ٣٥٤ .

٦١ - المرجع السابق ص ٣٥٥ - وبروكلمان ص ٢٠٩ .

٦٢ - الكامل في التاريخ - ابن الأثير - ج٥ - ص ١٥ .

٦٣ - أحداث التاريخ الإسلامي د. ترمانيني - حوادث سنة ٢١٩ هجرية .

٦٤ - تاريخ الخلفاء - السيوطي - ص٣٥٧ .

٦٥ - أحداث التاريخ الإسلامي . د. ترمانيني - حوادث سنة ٢١٩ هجرية .

٦٦ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص١١ .

٦٧ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - الذهبي - حوادث سنة ٢٢٢ هجرية .

٦٨ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص٥٤ .

٦٩ - أحداث التاريخ الإسلامي . د. ترمانيني - ص١٢٨٢ .

٧٠ - الأخبار الطوال - الدينوري - ص٤٠٢ .

٧١ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص ٢٨ .

٧٢ - المرجع السابق - ص ١١ و١٢ .

٧٣ - البابكية حسين قاسم العزيز - ص ٢٠٣ .

٧٤ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص٥٥ .

٧٥ - المرجع السابق - ص٤٨ .

٧٦ - المرجع السابق - ص ٥٠ .

٧٧ - تاريخ الإسلام . . - الذهبي - حوادث سنة ٢٢٢ هجرية ص٩ .

٧٨ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص٥١ .

٧٩ - المرجع السابق ص ٥١ .

٨٠ - البابكية - حسين قاسم العزيز - ص ٢٤٧ .

٨١ - تاريخ العرب - فيليب حتي - ص ٣٩١ .

٨٢ - تاريخ الإسلام . . - الذهبي - حوادث سنة ٢٢٣ هجرية - ص ١١ .

٨٣ - مروج الذهب في معادن الجوهر - علي بن حسين المسعودي . تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي - دار العلم للملايين - بيروت سنة ١٩٨٩ - مجلد ٤ - ص ٥٦ .

٨٤ - أحداث التاريخ الإسلامي . . د. ترمانيني - حوادث سنة ٢٢٣ هجرية ص ١١ .

٨٥ - المرجع السابق - ص ١٢ .

٨٦ - المرجع السابق - ص ١٢ .

٨٧ - مروج الذهب - المسعودي - مجلد ٤ - ص ٥٩ .

٨٨ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص٥٥ .

٨٩ - مروج الذهب - المسعودي - مجلد ٤ - ص ٥٩ .

٩٠ - أحداث التاريخ الإسلامي . . د. ترمانيني ص ١٢٨٢ .

٩١ - تاريخ الشعوب الإسلامية - بروكلمان - ص١٦٧ .

٩٢ - تاريخ الخلفاء - السيوطي - ص٣٥٥ .

٩٣ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري - ج٩ - ص١٢٢ .

٩٤ - المرجع السابق - ص٥٥ .

٩٥ - البابكية - حسين قاسم العزيز - ص٢٥١ و ٢٥٢ والفرق بين الفرق - البغدادي - ص٢٥١ و ٢٥٢ .

٩٦ – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – بندلي جوزي – ص٩٨ .

٩٧ – الجذور التاريخية للشعوبية – الدوري –ص٤١ و ٤٤ و ٤٥ .

٩٨ – الفهرست – ابن النديم – ص٤٦٧ والبابكية حسين قاسم العزيز – ص٣٢ .

٩٩–تاريخ الأمم والملوك – الطبري – ج٩ – ص٥٠ .

١٠٠ – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – بندلي جوزي –ص٨٩ .

١٠١ – البدء والتاريخ – المقدسي – ج –ص٣٠ .

١٠٢ – الفرق بين الفرق – البغدادي –ص٢٥٢ .

١٠٣ – البدء والتاريخ – المقدسي – ج٤ –ص٣٠ .

١٠٤ – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – بندلي جوزي – ص٩٨ .

١٠٥– مروج الذهب – المسعودي – مجلد ٣ – ص١٣٠٥ والمجلد ٤ –ص٥٥ .

١٠٦ – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – بندلي جوزي –ص١١٧ .

* * *

مدخل إلى سيكولوجية الحلم

تامر اسماعيل سفر

مقدمة

إنها لحقيقة تستثير الفكر وتبعث على التأمل، أن تشغل مسألة الأحلام وتفسيرها رواد الفكر منذ أقدم العصور، كما يتضح مما جاء عنها في الكتب المقدسة، وما أولاها من عناية كل من المعلم الأول أرسطو، وأبي الطب هيبوقراط،

* تامر اسماعيل سفر : باحث من سورية. له عدة أبحاث منشورة.

ثم الكثير ممن جاءوا بعدهما من الفلاسفة والعلماء على مر العصور حتى نهاية القرن التاسع عشر، وقد صيغت لتفسيرها نظريات شتى، منها نظرية تنبؤية ترى أن الأحلام تحذرنا من مصاعب وأخطار ستحيق بنا في المستقبل وتذكر لنا ماذا يحدث لو فعلنا هذا أو ذاك، من أمثالها حلم فرعون والبقرات السبع، ومن هذه النظريات مايرى أن الأحلام تنشأ من سوء الهضم واضطرابات جسمية أخرى، وقد شاعت نظرية ترى أن الأحلام تنشأ كما تنشأ هلوسات الحمى من إهتياج خلايا معينة في المخ بما يؤدي الى ظهور الذكريات المختزنة في هذه الخلايافي وضح الشعور، وقالت نظرية أخرى إن الأحلام تنتج عن مؤثرات حسية خارجية وبدنية، فطبيعة الأحلام تتوقف على طبيعة هذه المؤثرات، لذا فليست للأحلام أهمية من الناحية النفسية[1]. أما معلوماتنا الحديثة عن الأحلام فتبدأ من فرويد الذي كان أول من طبق المنهج العلمي في تأويل الأحلام، وذلك في كتابه «تفسير الأحلام»[2]، حيث شملت صفحاته الأسس التي قامت عليها دراساته اللاحقة في شتى نواحي الحياة الانسانية.

إن علم الأحلام هو كبقية علوم الانسان، يخضع للتطور ولتطوير المعرفة بالانسان وقيمه، ولعل المناهج الراهنة اقتربت كثيراً من ميدانه الخاص ومن معرفة أوالياته، فقد صار لذلك العلم طرائق تصف وتفترض ثم تلاحق الظواهر بمنهجية العقلانية والتجريب، والآلات التي يستعملها ميدان الحلميات كثيرة، وأدت خدمات جليلة[3]. كذلك فإن مجال الدقة والتصنيف الصارم، والمصطلحات الخاصة بالحلم، والحقائق المصاغة المثبتة بالتجربة والقياس والإحصاء، ظواهر صارت اليوم بارزة في الحلميات. وقد انتفع علم الأحلام الراهن من علوم دقيقة مجاورة مثل «علم النفس الوظائفي» ودرس الحلم كظاهرة بشرية، ومتعلقة بالرمز، وذات خصائص معقدة، متداخلة أو كلية، وغير منعزلة، كما وجد علم الأحلام في «الأنتروبولوجيا» البنية عينها التي وجدها في الحلم، وانعكاساً لتجارب

تاريخية أو طفلية في حياة الفرد والجماعة، وهكذا صار نافعاً تقريب الحلم- في أجزاء منه- أو في كليته العامة- مما يشبهه في القطاع الانثروبولوجي- كالحدّوتة والتاريخ والإحتفالات الطقسية والأمثال والغناء. فقد يكون للجزء الواحد من الحلم أسباباً عديدة، وامكانيات عديدة للتفسير ومستويات كثيرة، يعني هذا أنه صار ممكناً التقاط الرمز، للمصطلح الواحد في الحلم أو في الكرامة الصوفية أو في الإسطورة عبر تضخيمه. لكن ذلك التضخيم لأجزاء الحلم لم يمنع الإلمام بالعوامل الواعية للشخصية، وبالعوامل اللاواعية حيث الرغبات المكبوتة، والعواطف والمشاعر العدوانية، والدوافع والغرائز والحاجات، بل والقلق أيضاً والمخاوف وطبقات الشخصية[٤].

- **النوم والأحلام:**

بالرغم من أن البحث في النوم قد أصبح ممكناً بعد اختراع مسجل الكهربائية الدماغية «Electroencephalograph» والذي يسمح للعلماء برصد حركات الدماغ، فإن دراسة الأحلام دراسة علمية كان لابد لها من أن تنتظر اكتشافاً منهجياً آخر، لقد كان العلماء يخمنون أن الأحلام قد تحدث في بعض مراحل النوم دون سواها، ولكن أنماط الموجات الكهربائية الدماغية لم تقدم الجواب عن هذا التساؤل[٥]، بيد أن اكتشافاً عارضاً جرى عام ١٩٥٣م فتح الباب للبحث في الأحلام. لقد كان العالمان «آسرنسكي Aserinsky» وكليتمان «Kleitman» يدرسان النوم حين لاحظا أن عيني النائم تتحركان في بعض الأحيان حركات سريعة من تحت غطاءي العين، وفي أثناء هذه المراحل كان النبض يتسارع وكذلك التنفس، مما أشار الى وجود استجابة انفعالية، ولما أيقظ العالمان المجرب عليهم في هذه الأوقات قالوا إنهم كانوا يحلمون، ولما أيقظوهم في الفترات الأخرى لم يشيروا اطلاقاً الى أنهم كانوا يحلمون[٦].

ولقد أكد هذا الاكتشاف تجارب أخرى شارك فيها عالم آخر عام ١٩٥٧ - وظهر أن فترة حركات العين السريعة من النوم كانت مصحوبة بنمط الموجات الكهربائية الدماغية الفعال والمتيقظ المتجلي في المرحلة الأولى. ومنذئذ اكتشفت تغيرات كبرى فيزيولوجية ولاسيما في الجملة العصبية المستقلة، واعتبرت ملامح مشتركة لهذه الفترة، فترة «ح ع س». وقد تبين أنه من خلال هذه الفترة تتسارع ضربات القلب ويزيد ضغط الدم وتتذبذب هذه الضربات وهذا الضغط، ولمثل هذه «العواصف العصبية» دلالات طبية هامة، وذلك على اعتبار أنه وجد أن الأزمات القلبية كثيراً ماتحدث في ساعات الصباح الباكرة جداً، أي في الوقت الذي يكون فيه الانسان في مرحلة النوم «ح ع س»(٧).

إن هذه الزيادة في فاعلية الجملة العصبية تجعل الانسان يتوقع أن تظهر حركات جسدية زائدة عن المعتاد، ولكن هذا لايحدث، ولعل السبب في عدم حدوثه هو وجود آلية خاصة في الدماغ تعمل أثناء فترة النوم «ح ع س» لتكبت الفاعلية الحركية على حد تعبير «دمنت Dement» عام ١٩٦٩، ونتيجة لذلك فإن الجسد يتخدر أثناء فترة «ح ع س»، بالرغم من أنه يحدث أحياناً بعض التقلصات العضلية مما يدل على أن عدم الفاعلية ليس كاملاً، وهذا الكبت عملية وقائية إذ لولاه لقام النائم ومثَّل أحلامه، كما في السرنمة- السير أثناء النوم-»، والدليل على صحة مانقول أن منطقة الكبت هذه حين خربت عند القطط فإنها كانت تقفز وتبصق وتتبول وتتغوط أثناء فترة «ح ع س» مع أنها كانت نائمة نوماً عميقاً وعيونها مغلقة(٨).

- **مكونات الحلم:**

لقد أصبح واضحاً بالنسبة للعلماء أن الحلم أو النوم في مرحلة «ح ع س» هام جداً، فهو لايؤثر في انفعالاتنا وغيرها من وجوه سلوكنا اليقظ فحسب، ولكنه قد يكون مفتاحاً لأسرار الأمراض العقلية من مثل «فصام الشخصية»(٩). ولعل واحدة من الطرق المتبعة في تعيين أهمية بعض

الوظائف الجسدية هي حرمان العضوية من هذه الوظيفة وتبين نتائج هذا الحرمان، ولقد برهن على حاجاتنا الى الحلم بمثل هذه الطريقة، فلقد سمح للمجرب عليهم أن يناموا نوماً سوياً حتى بدأوا يدخلون مرحلة «ح ع س» وحينئذ أوقظوا حالاً ثم سمح لهم بالعودة الى النوم حتى بدأت فترة «ح ع س» وحينئذ أوقظوا حالاً ثم سمح لهم بالعودة الى النوم حتى بدأت فترة «ح ع س» من جديد فأوقظوا مرة أخرى وهكذا، وبهذه الطريقة حرموا من أن يجتازوا مرحلة «ح ع س» من مراحل النوم. ولقد أُخذ عدد مساو من المجرب عليهم في فريق للضبط، وأوقظوا نفس العدد من المرات ولكن في غير فترات «ح ع س» وسميت هذه الفترات «غ ح ع س» NREM ولما قورن الفريقان، فريق التجريب وفريق الضبط، وجد أن الفريق الأول بدأ فترات من «ح ع س» أكثر من الفريق الثاني في كل ليلة كانت تتلو ليلة حرمانه منها. ثم أن سلوكه أثناء النهار قد تغير تغيراً كبيراً فزاد تهيجهم وقلقهم وتوترهم وصعوبة التركيز عندهم وهبوط الذاكرة لديهم وقال الكثير منهم بأن شهيتهم للطعام زادت زيادة ملحوظة حتى لقد زاد وزن الواحد منهم بمعدل رطل مصري يومياً. وحين سمح لهم بالنوم دون إزعاج عوضوا عن حرمانهم من الأحلام، فحلموا بمقدار يزيد ٦٠٪ عن المقدار السوي لهم، وقد سميت هذه الظاهرة بظاهرة «ح ع س» المرتدة[١٠].

إن الأشخاص الذين وصفناهم أعلاه لم يحرموا من النوم في مرحلة «ح ع س» إلا لمدة خمس ليال متتالية، فماذا عساها تكون النتائج لو أن الحرمان طال لأكثر من هذه المدة؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال حرمت القطط من النوم فترة «ح ع س» بواسطة جهاز صمم لهذه الغاية، وقد حرمت القطط من هذا النوع من النوم مدة سبعين ليلة، ولكن هذا الحرمان الطويل لم تكن له آثار سيئة في سلوك الحيوان، وإن كانت قد لوحظت زيادة في هجومية القطط المحرومة من هذا النوع من النوم وإفراط جنسي حتى أنها كانت تحاول الإتصال الجنسي بالقطط الذكور من أمثالها، ولقد زاد جوعها

وأصبحت تأكل طعامها في نصف الوقت الذي كانت تستغرقه في الأكل عادة، أما كيفية إتصال هذا النوع من النوم بهذه الدوافع الفيزيولوجية الأولية، فأمر يحتاج الى جهد كبير للإجابة عليه .

والآن، ماهو الدور الآخر الذي تلعبه فاعلية «ح ع س»؟ لعلنا نجد جواباً اذا أخذنا بعين الاعتبار المقدار الكبير من نوم «ح ع س» عند الأطفال الصغار . إن الأطفال حديثي الولادة يقضون قرابة ٥٠٪ من نومهم في فترة «ح ع س» واذ ماكبر الطفل الصغير فإنه يحدث انخفاض سريع في مقدار نوم «ح ع س» مع أن كمية نوم «غ ح ع س» تبقى ثابتة تقريباً .

ولقد افترض أن آلية «ح ع س» تقدم قدراً كبيراً من الإثارة للمراكز العليا من الدماغ . ومثل هذه الإثارة أثناء فترة النمو الباكر تساعد تقدم النمو في الساحات الحسية والحركية من الجملة العصبية المركزية، وبهذا تهيئها للإشراف على الإثارات الواردة من المحيط، وكلما نضج الطفل فإن الحاجة الى مثل هذه «الإثارة الذاتية» تقل وتقل معها كمية النوم من نوع «ح ع س»[١٢] . ولابد من التنويه على أن ماقدمناه يعتبر مجرد نظرية تحتاج الى مزيد من البحث والتجريب للتأكد من صحتها . كذلك يعتقد بعض العلماء بإمكان وجود صلة بين الأحلام وبين فصام الشخصية، إن مفكرين من أمثال فرويد ويونغ لاحظوا الشبه بين الأحلام والأحداث العصابية . ولقد كانت فكرة أن المصابين بفصام الشخصية هم أناس «حلمون وهم يقظون» فكرة وردت على أذهان الكثير من العلماء والمفكرين .

لقد اكتشفت دراسة حديثة للمصابين بالفصام أنهم عاجزون عن إظهار فترة «ح ع س» المرتدة إذا ماحرموا من مثل هذا النوم خلافاً لغيرهم من الأسوياء، ولقد أوحى هذا للعالم «ديمنت» وزملائه أن فاعليات «ح ع س» كانت تجري عند هؤلاء المرضى أثناء اليقظة، ذلك بأنه اذا كان الحرمان من نوم «ح ع س» لم يعن التوقف الكامل لفاعليات «ح ع س» فإنه لاتكون ثمة حاجة للتعويض الذي لاحظناه في ظاهرة «ح ع س» المرتدة عند الأسوياء،

ويرى «ديمنت» أنه اذا كانت الأمور كذلك فإن الأعراض الغريبة التي تظهر عند المرضى العصابيين «المصابين بالفصام» قد تمثل فاعليات كانت ستظهر كأحلام عند الناس الأسوياء في فترة «ح ع س»[١٣].

والسؤال المطروح: ماهي الفاعلية الدماغية التي يمكن أن تسمح لفاعليات «ح ع س» بأن تتجلى في حالة اليقظة؟ إن البحوث تشير الى وجود مادة كيماوية «سيروتونين Serotonin»، ولما عمد «ديمنت Dement» الى تجارب أجراها في مخبره وعالج فيها القطط بمركب كيماوي يمنع انتاج السيروتونين في الدماغ فإن القطط أظهرت تغيراً واضحاً في السلوك، لقد ظهرت وكأنها تهلوس طول الوقت، وكانت تدير رؤوسها للتسمع في غرفة صامتة وتضرب أشياء وهمية، وفي أثناء فترات الهلوسة هذه دلت التسجيلات الكهربائية لفاعلية الجهاز البصري عند القطط على وجود أنماط لاتوجد إلا أثناء فترة نوم «ح ع س» ثم إن هذه القطط بدت وكأنها تضيع ضبطها لدوافعه واستجابات هذه الدوافع، إنها تصرفت مثل القطط التي حرمت من نوم «ح ع س» فترات طويلة من الزمن. أضف الى ذلك أنها حين حرمت من نوم «ح ع س» فإنها عجزت عن إظهار ظاهرة «ح ع س» المرتدة شأنها في ذلك شأن المرضى المصابين بالفصام، ولقد ثبت أنه بالإمكان القضاء على كل هذا السلوك الغريب والعصابي عن طريق إعطاء القطط مركبات كيماوية تسهل انتاج مادة السيروتونين، ولقد كان من بين المركبات التي أعطيت للقطط وأنتجت مادة السيروتونين مركب «الكلوربرومازين Chloropromasine» وهو عقار استعمل منذ مدة طويلة في معالجة المصابين بالفصام[١٤]. كل هذه الدلائل التجريبية توحي بوجود منظومة في الدماغ تنظم أنواع السلوك الدافعي وإنه «يتجلى» في الأحلام، فإذا ما اختل عمل هذه المنظومة «من مثل استنزاف مخزون السيروتونين» فإنه يحدث فاعليات غير مضبوطة لـ «ح ع س» وأنواع من السلوك الدافعي في حالة اليقظة، هذا ومن الممكن أن يكون هذا النوع من الإختلال هو أساس المرض المسمى

بفصام الشخصية . ولابد بالطبع من كثير من العمل التجريبي للتأكد من صحة هذه الفرضية[١٥].

- نظرية الحلم عند فرويد:

يعول الفضل في ظهور نظرية التحليل النفسي الى الطبيب النمساوي «سيغموند فرويد Sigmund Freud»، (١٨٥٦-١٩٣٩) . وكان فرويد في بواكير أعماله منصرفاً الى معالجة الأمراض العصبية ويعوّل في ذلك على التنويم المغناطيسي والإيحاء، ولم يقتصر فرويد على ذلك بل عمد الى تحليل أحلام المرضى وتفسيرها من أجل سبر غور الحياة النفسية اللاشعورية واكتشاف موطن العقد والأمراض النفسية. ولابد لنا، قبل أن نحاول بسط نظرية فرويد من الإشارة الى أن هناك إغفالاً لحقيقة يعرفها كل فان كما يقول «سوفوكليس» على لسان «يوكاستيه» مخاطبة «أوديب» في تراجيديا «أوديب ملكاً» : «أما أنت فلاتخف من فكرة الإقتران بأمك، فكثير من الناس من إقترنوا بأمهاتهم في أحلام الليل، ومن إزدرى هذا الخوف الذي يصدر عن الوهم كان حليقاً أن يحتمل الحياة في كثير من اليسر»[١٦]. لقد أعلن الكاهن «تيرسياس» نبوءته في اللحظات الأولى من التراجيديابقوله: «ستكشف الأحداث عن نفسها، على رغم هذا الصمت الذي أسترها به». ولكن الأحداث لم تتكشف عن نفسها علمياً إلا بعد مرور أكثر من ألفي سنة، لقد صمم فرويد على أن يسلك السبيل المنطقي لفض أزمة تعطل قدرته على الفهم، أي أن يقوم بتحليل نفسي ذاتي متخذاً من أحلامه مادة لهذا التحليل، وذلك حتى يزيل الغشاوة عن بصيرته، وما أن تم له ذلك حتى إنجلى الأمر أمامه، وتلاحقت اكتشافاته في طبيعة النفس الانسانية، كأنه أمام كتاب مفتوح، يقرأ فيفهم، بالرغم مما في لغته من إغراب، وما في بيانه من إهدار لكل قواعد المنطق المألوف[١٧].

لقد دلل فرويد في كتابه «تفسير الأحلام» على وجود نشاط لاشعوري منظم يتجلى في صور الحلم، وأن الحلم وإن أمعن في الغرابة-

ظاهرة ذات معنى، فهو أشبه بلغة مصورة يمكن قراءتها متى عرفنا القواعد التي تلتزم بها في صوغ الحلم. وبذلك نفذ الى صميم الحياة النفسية في مظاهرها الخلاقة والمرضية على حد سواء. كما أنه ضمَّن كتابه المذكور، كشفه الذي يقول أن الحياة الجنسية لاتبدأ- كما هو شائع- عند مرحلة النضج الفيزيولوجي في البلوغ، بل إن لها صوراً مميزة أخرى يمكن للباحث النزيه أن يتبينها في مراحل الطفولة المختلفة. حيث يقول: «لقد قدر لي فيما يبدو، ألا أكتشف إلا البديهي، أن للأطفال مشاعر جنسية- وهو ماتعرفه كل المربيات، وأن أحلام الليل إشباع رغبة شأنها شأن أحلام النهار»[١٨]. فليس الحلم بالنسبة اليه خليطاً جزافياً من الأفكار والصور الذهنية اجتمع بعضها مع بعض عن طريق المصادفة، بل هو نشاط نفسي ينطوي على معنى ومغزى، ويخدم غرضاً ويؤدي وظيفة في الحياة النفسية، كما يرى أن الأحلام لاتكشف عن المستقبل، بل عن متاعب وصراعات نفسية يعانيها النائم في الوقت الحاضر، كما أنها تلقي الضوء على رغباته المكبوتة منذ الطفولة المبكرة.

لقد اعتبر فرويد أن مايقصه الحلم هو أثر لحلم الانسانية، والذي تعكسه أيضاً، الأساطير[١٩]، والخرافات، والحكايات والتراث الشعبي، والأمثال. والحلم له ظاهر وباطن، ولكن ليس ثمة وظيفة رمزية توجده، وإنما الحلم ثمرة عمله، و«عمل الحلم» هو إنضاج فكرته، وتحويلها الى مضمون، ويتلخص في عمليتين لاشعوريتين هما: التكثيف، والإزاحة. والفعالية التي في «عمل الحلم» شيء مختلف كيفياً عن أفكار اليقظة، وذلك أن لها منطقاً خاصاً يعود الى ذاتها. بحيث أن تحولاتها تجعلها تجد ذاتها في الحلم، إن الحلم هو السبيل الى التقهقر، والنكوص النفسي، وبواسطته تظهر الرغبات متخفية وراء الأقنعة، إنه يكشف جميع مخبآت النفس الانسانية[٢٠].

لقد أظهر فرويد براعة وجسارة في اختيار عناوين كتبه، إن عنوان كتابه «تفسير الأحلام» كاف لاستثارة الفضول الذي طالما خامر النفوس عن الأحلام التي كانت تعتبر في القديم ذات دلالة تنبؤية، والتي قال عنها فرويد إنها إعلان عن ماضي الإنسان لقد فسر علماء النفس السابقون الأحلام باعتبارها سلاسل لاضابط لها من الترابطات أما فرويد فإنه يرى أن هؤلاء العلماء لم يشيروا الى السبب في أن الشخص حلم بهذا الشيء لابسواه: إنهم تركوا كثيراً للصدفة ولم ينظروا الى الحلم إلا على أنه دوران آلي للماكنة الربطية. إنه يجعل نقطة البدء عنده حقيقة كون الأطفال يحلمون غالباً بالحصول على مايتمنون الحصول عليه في حالة اليقظة، صحيح أن الكثير من أحلام الراشدين ليست تنفيذاً صريحاً للرغبات ولكن فرويد يرى أنها تنفيذ لنوع خاص من الرغبات، ويقصد بها كما ذكرنا آنفاً -الرغبات المكبوتة- والرغبة إنما يعبر عنها وترضى في الحلم بشكل رمزي فقط، وعلى هذا فالحلم انحراف عن الرغبة الأصلية القابعة في أعماق النفس، إن الفحوى الخفية للحلم والتي تكتشف فيما بعد بواسطة الترابط الحر هي رغبة مكبوتة تبحث عن المخرج وتجده. وبما أن هذه الفحوى مقيتة بالنسبة للشخص المتيقظ فإن الرغبة لو طفت الى مستوى الشعور لقاومها وأعادها الى اللاشعور، أما أثناء النوم فإن حظها أحسن بقليل، رغم وجود الرقابة التي لاتسمح لها بأن تعبر عن ذاتها إلا من وراء ستار، ستار كثيف عادة[٢١].

إن وظيفة الحلم عند فرويد هي حراسة النوم ومعونة النائم على أن ينام، حراسته مما يحتمل أن يزعجه من مؤثرات خارجية وداخلية، فمن المؤثرات الخارجية تلك المنبهات الحسية التي ترشق النائم: الأصوات، والأضواء، ودرجة الحرارة. ومن المزعجات الداخلية: آلام عضوية أو مشكلات نفسية معلقة، وأعمال لم تتم، واهتمامات شاغلة، أو دوافع ثائرة كالجوع والعطش والدافع الجنسي، وأهمها جميعاً رغبات مكبوتة تنتهز

فرصة النوم وضعف الرقابة النفسية فتلح جاهدة في الظهور، هذه المزعجات المختلفة من شأنها أن تقض مضجع النائم وتقطع حبل النوم.

فإذا شعر النائم بالجوع أو العطش أو بضغط الدافع الجنسي، ، رأى في نومه أنه يأكل ويشرب أو يرضي الدافع الجنسي مما يتيح له أن يستمر في نومه دون حاجة الى أن يستيقظ ليأكل أويشرب، وقد حدث أن دق جرس الباب على شخص نائم فرأى في نومه أن جرس الباب يدق وأنه يقوم من فراشه ويفتح الباب ويرد على القادم. وهكذا أعفاه الحلم من أن يقوم بالفعل من نومه ليفتح الباب فأتاح له أن يمضي في نومه. ورأى شخص آخر كان لايريد الذهاب الى عمله صباحاً، رأى في نومه أنه قام من مرقده وأخذ يغتسل ويلبس ثيابه ثم يذهب الى عمله[٢٢].

من هذه الأمثلة يتضح لنا أن الحلم يعمل على حراسة النوم، وذلك عن طريق ارضاء دوافع النائم ورغباته إرضاءً وهمياً خيالياً يعفي نائم من الإستيقاظ وارضائها في عالم الواقع. على أن الحلم قد يخفق أحياناً في مهمته هذه، هنا يستيقظ النائم، كما هي الحال في أحلام الجوع الشديد أو أحلام الكابوس أو كما لو إشتد قرع الجرس على النائم مثل الحلم في ذلك كمثل حارس الليل الذي يحرس بيوتنا ونحن نيام. هذا الحارس يجد نفسه مضطراً في بعض الآونة الى ايقاظنا متى شعر أنه عاجز وحده عن أن يدرأ مصدر الخطر والإزعاج. وفي هذا يقول فرويد: «كل حلم محاولة لإستبعاد مايزعج النوم وذلك عن طريق تحقيق رغباته[٢٣]. وقد تنجح هذه المحاولة أو تخفق.

- رمزيّة الحلم:

هذا عن الرغبات الشعورية البريئة التي لابأس من إرضائها في الحلم بصورة سافرة صريحة، أما الرغبات المكبوتة أي المحظورة -جنسية محرمية- أو عدوانية- فيغريها على الإنطلاق ضعف الرقابة النفسية أثناء النوم، لكنها مع ضعف الرقابة لاتستطيع أن تظهر عارية وإلا أزعجت النائم وأيقظته. وهنا

يتعين عليها أن تتنكر وتلبس غير لبوسها فتبدو في شعور النائم بصورة رمزية ملتوية ممسوخة، فقد يحلم الشاب الذي يحمل لأبيه كراهية لاشعورية يحلم أنه يقتل ثعباناً أو حيواناً ضارياً، أو أنه يصارع ويقهر رجلاً من ذوي السلطة، أو يرى النائم الذي يحمل لأمه كراهية لاشعورية أن خالته- وليست أمه- هي التي اصطدمت سيارتها وماتت. أو يرى الشخص الذي يشتهي احدى محارمه أنه يلامس خادمة في نفس حجمها وسمتها(٢٤). إن الرموز في الحلم قليلة الكلمات ولكنها زاخرة بالمعاني، شأنها في ذلك شأن اللوحة الفنية أو المقطوعة الموسيقية، إلا أن تفسير الحلم وإعطاءه معنى محدداً ودقيقاً أمر في غاية الصعوبة، على أساس أن الحلم شيء معقد، تتنوع فيه ألاعيب الخيال وتنفرد بحيث نعجز عن التأكيد بأن لرمز ما معنى معيناً، فقد يعني الرمز الواحد أشياء مختلفة في أحلام عدد مختلف من الأشخاص، أو حتى في أحلام الفرد نفسه، ويعتقد بعض الباحثين أن الرمز قد يتخذ أكثر من معنى في الحلم الواحد، إلا أن من الممكن التعرف على بعض الحوادث والحركات والأوضاع التي تظهر في الحلم وتوحي بمعان معينة. فقد يحلم المرء إبان عصيان مشكلة ما على الحل بثور كبير يكاد يبطحه أرضاً، وسرعان مايصغر الثور الى عجل صغير أو الى دمية عندما يحلم الشخص نفسه في اليوم التالي بعد أن يكون قد أصاب حلاً ملائماً لمشكلته. وهناك رموز تشير الى جهود المرء في الابتعاد عن مشكلة ما، كما هو الحال فيمن يحلم أن شخصاً يتابعه، وقد يشعر أحدنا بالإثم النفسي فيحلم أنه إتسخ أو توحلت رجلاه ويداه أو تلطخت ثيابه، ويرمز الركض عبثاً خلف الحافلة الى قصور الحالم، كما يرمز الشرطي الى «رغبة المرء في أن يعاقب» كذلك فإن الحيوانات المفترسة في الغابة المرعبة ترمز الى نفس الحالم المثقلة بنزوات الشر والتدمير التي يجهلها أو يعجز عن السيطرة عليها، وليس صعباً أن نلاحظ أن الرمزية في الحلم قد تشير أحياناً الى الشروط المتغيرة في حياة الحالم، وعلى أية حال، يعتمد تفسير رمز ما في الحلم على معرفة الحياة الإنفعاليةللحالم وسمات شخصيته وتجربته الفريدة، ولايمتلك أي رمز معنى

ثابتاً مطلقاً إلا اذا كان من الرموز المميزة للبيئة الإجتماعية التي يعيش الفرد في كنفها[٢٥].

أما آلية الرمز فهي مجرد علاقة دلالية بين مقومات الحلم، والحلم لايقيم هذه العلاقة، وإنما يجدها جاهزة فيستعملها، إنه يستخدم نموذجية مسوّاة له من الخارج، ولايصادف الحلم وقائع لغوية إلا عندما «الكلمات» تعتبر كأشياء وقد نوه فرويد مراراً أن الكلمات في الحلم تعامل كأشياء، وكذلك في الفصام. والرمز له مرة واحدة وأبداً دلالة معينة، ويحتاج عند الأشخاص الى تفسير، إن «التفسير» خطوة من الظاهرة الى الباطن، به تظهر على حد تعبير فرويد، التقلبات التي حدثت لأحوال الإندفاعة، إن الهوية التي يكثفها الرمز، ويظهر بها هي فضيلة هوية قديمة للكلمات[٢٦].

لقد اعتمد فرويد في تفسير الحلم على طريقة فك الإقترانات الحرة بين الصور التي يقدمها الحلم، وأكد على الحرفية في ذلك، وهدفه الكشف عن النموذجية التي رتبتها مخاتلة اللاشعور للشعور، والتخفي في مداورة رقابة المجتمع، ثم استعان بالطريقة التكوينية المقارنة، اذ وجد، كما قلنا سابقاً، أن مصادر أخرى كالأساطير، والتقاليد، والفنون، تقدم نفس الرمزية التي يقدمها الحلم. إن البحث عن «أفكار الحلم» هو القيام بعمل تقهقري لإكتشاف الإندفاعات التي وراء الذكريات والإنطباعات والسلوكات والإقترانات، وفي نظر فرويد أن طفولتنا هي التي تطفو باندفاعاتها المكبوتة في الحلم، وطفولتنا هي طفولة الإنسانية، مختصرة في طفولة الشخص، والطاقة الحيوية التي تتجلى في الحلم، هي نفسها التي تتجلى في المصادر الأخرى، الأساطير والتقاليد وغيرها، والإنسان ينبثق من خلال الحركة التاريخية الثقافية، وعلى المحلل الكشف عن شتى مظاهر هذه الحركة، إن تاريخ الإنسانية بدأ بقتل والد العشيرة، قتله أولاده الذين حسدوه على سطلته، وذكرى هذا القتل هي التي تمثل في أضاحي الطوطم، ومحرمات التابو[٢٧]. ففي كتابه «الطوطم والتابو» يبدو فرويد مقتنعاً تماماً، أنه في فترة

مبكرة من تاريخ الانسانية، قد وقعت أحداث الدرام الأوديبي شكل حقيقي، عندما تعاون الأولاد على قتل أبيهم في القبيل الابتدائي، في صراع كان دافعه الحصول على زوجات الأب، وكان ذلك أول قانون وضعه البشر، ولكن تلك الجريمة البدئية قد تركت بصمتها على ضمير الجنس البشري، وهي الأساس وراء إحساس البشر المتوارث بخطيئة ما.

كما أنها الأساس الكامن وراء مجموعة الأساطير التي تروى عن تضحية الإله الابن، وكأنما يقدم البشر كفارة رمزية عن خطيئتهم الأولى نحو الأب[٢٨]. فالأسطورة والحالة هذه كما استشهدنا بها في بداية البحث نجدها ملأى بالرموز التي إن فسرت، زودتنا بفهم عميق لنفس الانسان الخافية ورغباته المكبوتة، ومن هنا نشأ تفسير فرويد لأسطورة أوديب، وبهذا يكون قد فتح باباً واسعاً لم يغلق بعد أمام التفسير النفسي للأسطورة، وتابع الرحلة بعده تلامذته وناقدوه من أمثال يونغ ورانك وفروم وغيرهم.

- تأويل الأحلام:

إن الاختلاف بين التأويل الشعبي للأحلام والتفسير النفسي الحديث جوهري بلاشك، فاذا كانت الأحلام تنبيء عما سيصيب الانسان من الخارج، في التأويل الشعبي*، فإنها في التحليل النفسي تشير قطعاً الى مايعتمل في النفس من رغبات ومخاوف، فالتفسير داخلي ذاتي تماماً، إنه ينبيء عما يعتمل في أعماق اللاوعي ومايحاول أن يشق طريقه الى الوعي والسلوك، التأويل الشعبي يميل الى اعتبار الحلم دلالة تنبيء عما يخبئه المستقبل، فاذا حلم بأمر ما فإن هذا الأمر سيقع مستقبلاً، ولذلك تحمل الأحلام طابع البشير بفرج مقبل أو النذير. بخطب وشر آتيين. أما في التأويل النفسي فإنه لايحدث للمرء أمر ما لأنه رآه في الحلم، بل العكس هو الصحيح، يراه في الحلم لأنه يتوقعه أو يخشى حدوثه. فالحلم من حيث تعريفه العلمي هو دوماً تحقيق رغبة، أو ممهد لتحقيق رغبة مهما كان مضمونه، ساراً أو مؤلماً، مخيفاً أو محايداً، سواء كان واضحاً جلياً،

أو مختلطاً مشوشاً، الحلم هو لغة اللاوعي الذي يعبر عن مكنوناته بواسطتها خلال النوم[٢٩]. وإذا صادف أن تحقق مايراه الانسان في الحلم، وهو مايعتبر دعامة التأويل الشعبي، فقد يكون ذلك راجعاً لأحد سببين: أولهما أن الحلم ينذر عن قرب بروز دافع أو ميل مكبوت الى حيز الوعي وسيطرته على السلوك. وهكذا يندفع الانسان، ودون أن يدري، الى تحقيق الأمنية الدفينة في نفسه والتي ظهرت بوادرها الأولى في الحلم. وقد يكون الحلم استباق تحقيق رغبة أو استعجال حصول أمر آت. وأما السبب الثاني فهو الترابط الشرطي بين الحلم والواقع، فالإنسان يميل الى ربط مايحدث له في الواقع بما يكون قد رآه من أحلام تحمل نفس الدلالة برابطة السببية، معتبراً أن الحلم هو سبب الحدث الواقعي. والحقيقة أن الأمر لايعدو أن يكون مجرد ترابط شرطي[٣٠]. ولذلك نقول إن تحقق الحلم قد يكون نتيجة منطقية لازمة لأمر يتوقعه الحالم أو يرغب فيه، فإن كان يتوقع موت قريب له لايرجى شفاؤه ثم رأى ذلك في نومه ووقع الموت بالفعل، لم يكن في ذلك مايدعو للاستغراب أو وصف الحالم بقوة غير عادية، كذلك إن كان يرنو الى مركز معين ويكد في طلبه، ثم رأى في نومه أنه ظفر بهذا المركز وتحقق مايريد بالفعل. وقد يرغب رجل في الطلاق لكنها رغبة ثقيلة فهو يخفيها عن نفسه وعن الناس، ثم يرى في نومه أنه أضاع خاتم الخطبة أو كسره، وقد يتفق أن يتم له الطلاق بعد مدة، فيعتقد ويعتقد الناس معه أن أحلامه صادقة «لاتكذب» مع أن الأمر لايعدو أن يكون رغبة كامنة ظهرت في الحلم بصورة رمزية ثم تحققت بالفعل كما تتحقق كل الرغبات، وقد كان من الممكن ألا تتحقق، فالتنبؤ في أمثال هذه الحالات ليس تكهناً بالغيب بل ارتباط بين مقدمات ونتائج.

وقد تتحقق الأحلام التي يكثر تواترها، وذلك نتيجة لإحساس خفي بمرض ناشىء يتضخم في أثناء النوم، كما هي العادة، ويثير حلماً، فقد حلم أحدهم بأن عملية جراحية تجرى له لاستخراج حصاة من كليته، وكان في

ذلك الوقت لايشكو من شيء في كليته، اذ كانت الحصاة صغيرة. غير أن الألم الطفيف الذي لايحس به الشخص قد يبرز أثناء النوم فيثير حلماً، حتى اذا مضت الأيام كبرت الحصاة بما اقتضى اجراء عملية، وقد اتفق لرجل أن يرى في نومه وبصورة متكررة أنه مصاب بسرطان في لسانه حتى لقد أصابته من ذلك مخافة شاذة قبل أن تتضح لديه أعراض المرض بالفعل بمدة طويلة، إن أمثال هذه الأحلام «التحذيرية» التي توجب علينا استشارة الطبيب إن تكررت رؤيتنا لحلم يدور حول ألم في أحد أعضائنا، لايعدو التنبؤ بالمستقبل فيها أن يكون امتداداً طبيعياً لأحداث وقعت في الماضي، أي لاينطوي على عنصر غيبي(٣١).

- **الحلم عند آدلر: «١٨٧٠-١٩٣٧»**

لقد استعمل آدلر تحليل الأحلام بالطريقة نفسها التي استعملها فرويد ولم يخالفه إلا في القول بأن الحلم يجب أن يعتبر في الأساس تحقيقاً للرغبات القديمة. إن آدلر يعتقد أن الحلم يتصل بالمستقبل أكثر من إتصاله بالماضي، إنه نوع من التجربة لعمل هام سيتحقق عما قريب في الواقع، وأهميته بالنسبة لعالم النفس هي في أنه يفصح عن طريقة حياة الفرد من حيث تطبيقه على الأزمة المقتربة، فالرجل المتردد المقبل على الزواج يحلم بأنه أوقف على الحدود بين قطرين وأنه هدد بالسجن، هذا ويعالج الحلم مشاكل الحياة اليقظة التي لم تسوّ بعد ويميل دوماً الى اتخاذ وضع الفرد الأساسي نحو مثل هذه المشاكل، ذلك الوضع الذي تكوّن أثناء الطفولة والذي بقي صفة شخصية ثابتة(٣٢).

وغالباً مايذكر مثال شهير عن التوصل الى حل مشكلة علمية دون جهد مركز واع ألا وهو برهان «أوتولووي» عن الوسيط الكيماوي للسيالة العصبية، فقد ظهر له هذا بكل وضوح في منام لكنه حين استيقظ لم يستطع تذكر تفاصيله، إنما لحسن الحظ عاد الحلم في الليلة التالية مرة ثانية، وهذه المرة، وقبل أن يعود للنوم ثانية، سجله كاملاً، وفي اليوم التالي أجرى في

المختبر تجربة حاسمة أثبت فيها صحة الحل الذي رآه في المنام[٣٣]. وهنا نجد أنه لابد لنا من التنويه على أنه قد يظهر أحياناً، الجواب الكامل لمسألة علمية بهذه الطريقة، أو الخطوط العامة لقصة كاملة، أو قطعة أساسية من قصيدة، لكن الأمر الأكثر شيوعاً هو أن الإلهام الأولي لايشكل إلا المنطلق ثم لابد أن تتبعه ساعات أو أيام طويلة من العمل والجهد في تنقيح واعادة تنظيم وإكمال لمعات البصيرة الأصيلة، إنما دون هذه اللمعات قد يكون من المستحيل البدء بعمل ما ابداعي على سبيل المثال.

- الحلم عند يونغ: «١٨٧٥-١٩٦١»

يستعمل يونغ طريقة فرويد في الترابط الحر وتحليل الأحلام لمعالجة الأمراض العصبية، ولكنه يبدأ بدراسة مشكلة المريض الحاضرة، ويحاول اكتشاف عناصر الضعف في معالجته لها. إنه لايفسر أحلام المريض كدلائل على رغبات جنسية قديمة مكبوتة، من مثل أوديب فحسب، بل وكدلائل على موقف المريض اللاشعوري من مشكلته الحاضرة أيضاً.

وهو يشعر المريض بموقفه الابتدائي من مشكلته بواسطة التحليل، وبذلك يساعده على التوحيد بين اللاشعوري والشعوري، وهكذا فالتحليل يمكن المريض من فهم حاله الحاضرة بالإضافة الى ماضيه الطفولي ويخرجه من كل هذا بشخصية أكثر إتزاناً ووحدة[٣٤]. وقد نستطيع إيضاح الفرق بين رواد التحليل النفسي «فرويد، آدلر، يونغ» بالنسبة لمسألة تفسير الأحلام، لقد قارن يونغ بين تفسيره وتفسير فرويد، وذلك عن طريق تحليله حلم شاب تخرج من الجامعة حديثاً ولم يستطع أن يجد عملاً فوقع ضحية عصاب: لقد حلم الشاب بأنه كان يصعد الدرج مع أمه وأخته وحينما وصل أعلى الدرج أخبر أن أخته ستلد عما قريب؛ إن تفسير هذا الحلم أمر يسير على الفرويدي باعتبار أن صعود الدرج رمز دائم للفاعلية الجنسية، أما الأم والأخت فيعلل وجودهما الميل الجنسي الطفولي اليهما.

وهكذا فالحلم تحقيق واضح لرغبة طفولية مكبوتة، أما يونغ الذي لم يقنع بمثل هذا التفسير الجاهز فإنه حاول الحصول على ترابط حر يبتدىء من كل عنصر من عناصر الحلم، إن وجود الأم معناه إهمال الواجبات على اعتبار أن الحالم أهمل أمه مدة طويلة، أما وجود الأخت فمعناه حب صحيح لإمرأة، وأما صعود الدرج فمعناه النجاح في الحياة، وأما الطفل الذي سيولد فمعناه ولادة جديدة لنفسه، ويخلص يونغ من كل ذلك الى القول بأن الحلم، يفصح عن توجه الطاقة اللاشعورية نحو مواجهة وضع الشاب الحاضر، هذا وليس من السهل التكهن بكيفية تفسير آدلر لهذا الحلم، وذلك لقلة المعلومات عما اذا كان الحالم الطفل الأول في الأسرة، أو أنه أصغر من أخته، ولكن بما أنه لم يتسلق الدرج وحده فإن هذا يعني أن نمط حياته من النوع الذي يميل الى الاعتماد على الغير. إن وجود عدة تفاسير مختلفة، ممكنة للحلم نفسه، كل منها مفيد في يد المحلل، لهو أمر يدعو للتأمل، فما من تفسير يوصل الى الحلم، وهذا مايدعو الى الشك في صحة تفسير الأحلام، ذلك بأن مايوجد على أساس أي حلم هو أكثر بكثير، وعلى وجه التأكيد، مما يوجد في أي تفسير، وإنه لمن حسن الحظ أن لايكون الهدف في تفسير أي حلم، فهم الحلم ذاته، ولكن اكتشاف مركب الحالم أو رغبته أو تمنياته أو نمط حياته. فاذا استطعنا اكتشاف شيء عنه نكون قد حققنا هدفنا، ولو أننا أخطأنا تفسير الحلم نفسه، وفي ماقلنا على كل حال تمييز ذو قيمة علمية على الأقل (٣٥).

- خاتمة :

لقد وضعت نظريات كثيرة حول الأحلام، وعلى الرغم من اختلاف تلك النظريات، فإن كلاً منها قد أضاف، بطريقته الخاصة فهماً للحلم أو لبعض جوانبه. فقد أكدت احدى هذه النظريات ارتباط الحلم بالظروف الحياتية للحالم، ودور المثيرات المادية، كما هو الحال عندما يتأثر حلمنا بالضجيج من حولنا، أو بجوعنا، أو بردنا، أو ألمنا. كما وتؤكد نظرية ثانية

المعاني الظاهرة في الحلم، كما هو الأمر في سلسلة الأحلام عن كرة القدم في العشية التي تسبق لعبة الكرة. أما النظرية الثالثة فتؤكد المعاني الكامنة أو العميقة التي تقبع وراء المحتوى الظاهر للحلم. كما أن هناك نظرية أكدت أن الحلم يؤدي دوراً كبيراً عند مواجهة مشكلات حادة مستعصية على الحل، ويمكن الحلم صاحبه من مواجهة تلك المشكلات ومعالجتها بطريقة ما؛ ويعتقد بعض العلماء أن الحياة الانفعالية تعمل خلال النوم على اعادة تكيفها تماماً كما يعمل الجسم على التخلص من تعبه. وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة «لاشعورية» فهي تساعدنا على مجابهة العديد من المشكلات التي تهدد تكيفنا، ولاشك أن في استعادة الأحلام لخبراتنا الماضية ورغباتنا المكبوتة المعلقة دليلاً على صحة هذه الفرضية، كذلك- وكما أسلفنا سابقاً- فإن الحلم يمكن أن يكون قوة مبدعة بناءة وذلك عندما ينذر صاحبه بضخامة المشكلات التي تواجهه ويشير اليه بطريقة الحل، ويذكره بأنه مازال قادراً على الكفاح، مما يبقي الأمل في الحياة حياً. كذلك يساعد الحلم على فهم أوضح للذات وذلك عندما يكشف لصاحبه أن مفهومه الواعي عن ذاته يختلف كلياً عن نظيره اللاواعي. «فقد يحلم المرء الذي يعد نفسه كريماً، رحيماً، أنه يأكل كل الأطعمة التي في متناوله ويترك الآخرين جياعاً».

لقد استخدم المحللون النفسيون تفسير الأحلام وسيلة لتشخيص وعلاج الاضطرابات الشخصية، فهي السبيل الى الكشف عن رغبات المريض المكبوتة وصراعاته النفسية الخافية ومصادر قلقه وإحباطه، فقد قال فرويد «الأحلام هي الطريق الأمثل الى اللاشعور». وهي النافذة الكبرى التي تطل على أعماق النفس البشرية، وفي نهاية بحثنا نوجز فنقول: إن الحلم محيِّر وغامض، إلا أن المشاعر والصور والتخيلات تنبع من ذات الحالم وتكون تعبيراً حقيقياً عنها.

مراجع وهوامش البحث

١- عزت راجح، أحمد -أصول علم النفس- المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ط٢، الاسكندرية، ١٩٧٠م، ص١٤٨.
٢- فرويد، سيجموند- تفسير الأحلام- ترجمة د. مصطفى صفوان- دار المعارف- القاهرة ١٩٥٨.
٣- زيعور، علي- قطاع الخصوبة في علم الأحلام- مجلة الفكر العربي، العدد (٦٤)، بيروت، ١٩٩١م، ص٣٧.
٤- م.ن، ص٣٨.
٥- من الجدير بالذكر أن هناك مرحلة للنوم تسمى مرحلة 1-REM تكون مصحوبة بحركات للعين سريعة REM (RAPID EYE MOVEMENTS) ويكبت للفعالية الحركية، وفي هذه المرحلة تحدث الأحلام، وبالرغم من أن مخطط هذه المرحلة يشبه مخطط حالة التنبه اليقظ فإن الشخص يكون نائماً نوماً عميقاً، ولذلك فإن هذه المرحلة كثيراً ماتسمى مرحلة النوم المتناقض (Paradoxica/ sleep).
٦- عاقل، فاخر- أصول علم النفس وتطبيقاته، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨١، ص٢٧٢.
٧- م.ن، ص٢٧٣
٨- عاقل، فاخر- علم النفس العام- دار العلم للملايين- بيروت، ط٧، ١٩٨١، ص٦١٥.
٩- يدل مصطلح الفصام (Schizophrenia) على تهدم يصيب الشخصية، ويغدو المصاب منسحباً من عالم الواقع الى واقع يخصه، ويصبح تفكيره متمركزاً حول الذات، وهو عبارة عن مجموعة ردود أفعال تتميز باضطراب أساسي في العلاقات مع سلوك نكوصي واضطراب في سياق التفكير لايخضع للتنبؤ. «راجع- الرفاعي، نعيم- الصحة النفسية- مديرية الكتب الجامعية - جامعة دمشق، ١٩٨٨، ص٢٥٣».
١٠- أصول علم النفس وتطبيقاته، م.س، ص٢٧٤.

١١- م. ن، ص٢٧٥.
١٢- علم النفس العام، م. س، ص٦١٨.
١٣- م. ن، نفس الصفحة.
١٤- أصول علم النفس وتطبيقاته، م. س، ص٢٧٧.
١٥- م. ن، نفس الصفحة.
١٦- سوفوكليس، من الأدب التمثيلي اليوناني، ترجمة: د. طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨١، ص٢٣١.
١٧- فرويد، سيجموند- ثلاث مقالات في نظرية الجنسية- ترجمة: سامي محمود علي- مراجعة: مصطفى زيعور- دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ص٢.
١٨- م. ن، ص١١.
١٩- في كتابه «تفسير الأحلام» اجتذبت الأسطورة فرويد، كما اجتذبت الكثير من أتباعه فيما بعد، فهو يرى تشابهاً في آلية العمل بين الحلم والأسطورة، وتشابه الرموز لكليهما، فهما نتاج العمليات النفسية اللاشعورية، ففي الأسطورة، كما في الحلم، نجد الأحداث تقع حرة خارج قيود وحدود الزمان والمكان، فالبطل في الأسطورة، كما هي حال صاحب الحلم، يخضع لتحولات سحرية ويقوم بأفعال خارقة، هي إنعكاس لرغبات وآمال مكبوتة تنطلق من عقالها، بعيداً عن رقابة العقل الواعي الذي يلعب دور الحارس على بوابة اللاشعور. «راجع: السواح، فراس- مغامرة العقل الأولى- سومر للدراسات، قبرص، ط٦، ١٩٨٦، ص١٧، ١٨».
٢٠- بن ذريل، عدنان- اللغة والتحليل النفسي- مجلة المعرفة- العدد/ ٢٠١/، ١٩٧٨، ص١٣٤-١٣٥.
٢١- عاقل، فاخر- مدارس علم النفس- دار العلم للملايين- بيروت- ط٥- /١٩٨١/- ص١٩٠-١٩١.
٢٢- راجع- عزت راجح- م. س- ص١٤٩.
٢٣- م. ن، ص١٥٠.
٢٤- م. ن، نفس الصفحة.
٢٥- سليمان مخول، مالك- علم نفس الطفولة والمراهقة- جامعة دمشق- مطابع مؤسسة الوحدة / ١٩٨١/ ص٢٧٤-٢٧٥.
٢٦- وقد استعان للتدليل على ذلك بنظرية العالم اللغوي سبيرير، أن الكلمات تعبر في الأصل عن الأمور الجنسية، ثم تحولت للتعبير عن العمل، فلكل كلمة معنيان،

أحدهما جنسي، والآخر عملي، ولكن جذورها من أصل جنسي.

٢٧- راجع- بن ذريل- م.س، ص١٣٦.

٢٨- راجع- مغامرة العقل الأولى- م.س-ص١٨.

* راجع كتاب تفسير الأحلام، لابن سيرين «منشورات مكتبة الطلاب» بيروت. ص٥.

٢٩- حجازي، مصطفى- التخلف الاجتماعي- معهد الإنماء العربي- بيروت- ط٢- / ١٩٨٠/، ص١٦٥.

٣٠- م.ن، نفس الصفحة.

٣١- راجع- عزت راجح- م.س، ص١٥٢.

٣٢- مدارس علم النفس- م.س، ص٢١١.

٣٣- سينوت، ي.و- الحياة وقدرتها الإبداعية- ترجمة: عبد الكريم ناصيف- مجلة المعرفة- دمشق- العددان / ٢٢٠، ٢٢١/ ١٩٨٠، ص١٢٤.

٣٤- مدارس، م.س، ص٢١٥.

٣٥- م.ن، ص٢١٨.

* * *

عن الشعر والحرية

محيي الدين صبحي

الحرية والابداع:

يعرف أبو حيان التوحيدي الحرية بأنها «ارادة تقدمتها روية مع تمييز»[1] فالتعريف العربي للحرية . يقرنها بالتفكير في شيء وتمييزه عن غيره ثم اختياره .

محيي الدين صبحي : باحث من سورية . دكتوراه في الأدب العربي . له عدة مؤلفات من أهمها : «الشعر طقس حضارة» .

والحرية في علم النفس: القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة سواء أكانت البواعث أم الدوافع(٢). فالحرية النفسيةأو الداخلية هي التعالي على الأهواء والمغريات بغية تحقيق هدف أسمى منها.

أما الحرية في القانون: فهي القدرة على تحقيق فعل أو الامتناع عنه دون خضوع لأي ضغط خارجي[٣] فالحرية في القانون تقابل الضرورة والقسر أو الاكراه.

والجامع بين هذه التعريفات ارادة الفعل عن قصد وروية، والتعالي عن الأهواء السريعة العابرة، والتخلص من حكم الضرورة لبلوغ مستوى تتحقق عنده الارادة الذاتيةبفعل يليه التدبر ويؤدي إلى الشعور بالسمو والتعالي عن الضرورات الداخلية والخارجية. فالفعل الحر فعل فريد يعتمد على القصد الواعي الناتج عن التفكير وعن التأمل الشعوري الواعي منه وغير الواعي، كما أن نتائجه فريدة لأنها تتجاوز مكوناته الأولى من قصد وثقافة وخبرة ومقارنة توصل إلى فعل متميز عما سبقه وقائم بذاته أي يدل على صاحبه ومنفصل عنه في آن. وهذه كلها صفات الابداع في العمل الفني.

فالابداع لغة: احداث شيء على غير مثال سبق. وفي علم النفس: القدرة على ابتكار حلول جديدة يتقبلها المجتمع لمشكلة قائمة.

تتألف القدرة على الابتكار من التفكير الابداعي المغاير والمغيّر من العناصر التالية:

١- **الأصالة**: وهي تقديم استجابات غير مألوفة لمنبهات مألوفة، واجراء ارتباطات وتداعيات بعيدة بين أفكار شائعة. إنها الخروج على الحلول التقليدية.

٢- **المرونة**: القدرة على التغيير والمواجهة وتعديل المواقف وتحسس نقاط الضعف حسب ما تقتضيه اعادة التنظيم.

٣- **الطلاقة:** إذا كانت الأصالة هي الجدة في الكيف فالطلاقة هي كثرة الحلول الابداعية والأفكار الأصيلة.

٤- **الحساسية للمشكلات:** المبدع هو الذي يتحسس مظاهر النقص والقصور في أداء المجتمع العملي والنظري، ثم يقترح بدائل مبدعة.

٥- **التمسك بالاتجاه:** فالابداع ليس ارتجالاً أو وميضاً عابراً نستريح بعده. وإنما هو خلاصة الاختصاص والثقافة العامة واحتضان المشكلات الفنية الكبرى طيلة الحياة، ثم المثابرة والدأب وتقليب الأمور على كل الوجوه الممكنة، لأن العملية الابداعية في حل المشكلات تمر بأربع مراحل: الإعداد الواعي ثم الكمون، وانكشاف الحل كلية ثم التحقق منه. إن الادراك الابداعي يتصف بالقدرة والخبرات التي تعرض له، والاختيار دليل على وجود هدف مسبق وارادة توجه الفنان نحو الهدف، وتركز اهتمامه عليه. وهذا التركيز هو ما سماه أبو حيان بالروية، وهي النشاط العقلي الذي تتآزر في أدائه كل الملكات.

٦- **التبصر أو ثقابة النظر:** وهي القدرة على اختراق الحجب التقليدية لارتياد مناطق مجهولة من المعرفة الانسانية واقتحام الظاهر توصلاً إلى الباطن[٤]. إنه التوق إلى الانتشار والتمدد والتطور والنضج باتجاه التعبير عن كل قدراتنا البشرية إلى المدى الذي يجعل ذلك معززاً لوجود الانسان وازدهاره. فالانسان ليس كائناً جاهزاً، لذلك سيظل في جوهره ما يفعله بنفسه ولنفسه. الانسان يكوّن نفسه باختياراته وبقدرته على انتزاع النشوة من خلال الاحساس العميق بالحياة، والتوصل إلى الالهام من خلال المعرفة. والمبدعون هم الذين يهبون حياتهم كلها لقضية واحدة علمية أو أدبية أو اجتماعية بدافع توق مجرد للابداع وحبّ مشخص لمجتمعهم وأمتهم واخلاص للحقيقة حيثما كانت ونشدان للكمال أنى أتى.

يتحدث الفيلسوف النفساني إريك فروم عن «الانتحاء المنتج - Productive Orientation» لدى الفرد المبدع فيقول إن هذا الانتحاء يعتمد على نوع العلاقات التي يقيمها المرء مع العالم الخارجي، وأهم هذه العلاقات الحب. فالحب اتحاد مع شيء خارج الذات، وهو خبرة تتضمن الانفصال والاتصال، والعزلة والتكامل والمشاركة. يعبر الانتحاء المنتج عن نفسه من خلال التفكير الذي هو محاولة للامساك بالعالم من خلال العقل، ومن خلال الفعل حيث يكون للفن والحرفية أهميتها الكبيرة[٥]. فالشخصية المبدعة تمر بخبرتي الحاجة للكفاءة والحاجة للجدة أكثر من أي دافع آخر. فان سادت الحاجة للكفاءة اتجه الفرد نحو الحرفية أكثر من الابتكار، وان تغلبت الحاجة للجدة اهتم المرء بالابتكار أكثر من الحرفية، أما إذا تساوى الدافعان فيكون المبدع آنذاك معلماً كبيراً.

* * *

- ٢ -

الشاعر الرائي :

أعتقد أن التماثل بين الفعل الحر والفعل المبتكر أظهر من أن يحتاج إلى مزيد من البراهين. فمن خلال التحليلات اتضح اشتراك الفعلين في كثير من العناصر والخصائص بحيث يمكن القول بأن الابداع حرية أو أن الحرية ابداع دون أن نقع في تلاعب بالألفاظ. وبما أن الشعر إبداع فهو فعل حرية وابتكار ولكن السؤال هو كيف يفعل الشعر فينا فعله، فيحملنا من سورة الطرب إلى رحاب الكشف وآفاق الحرية؟

يشترك الشعر مع بقية الفنون بأنه حدس تعبيري أي: الفعل الخيالي الأولي للتشخيص أو التشكيل الفردي. والحدس هو سورة المشاعر التي

تستحلب في لا وعي الشاعر خلال حياته العملية، وليس هو الشعور المسفوح والمعروض للجمهور، إنما هو الشعور الذي انفصل عن ذات صاحبه واتخذ شكلاً موضوعياً، شكل قصة أو حادثة في سلسلة من الصور. فالحدس التعبيري هو الشعور المموضع، المجسد، والقابل للمعرفة عبر الفعل اللغوي للقصيدة. يقول كروتشه إننا نجد في الشعر أن:

«الشعور أجمعه انقلب إلى صور، إلى هذه العقدة من الصور، فهو شعور خاضع للتأمل ومحلل ومتعال. ومن ثم فلا يجوز أن يدعى الشعر شعوراً ولا صوراً ولا حاصلاً لهما، إنما الشعر «تأمل الشعور» أو «حدس غنائي» أو-وهو نفس الشيء «حدس محض». محض، أي خال من كل دلالة تاريخية ونقدية لحقيقة الصور التي نسج منها، أو لانعدام حقيقتها. كما أنه يشمل نبض الحياة الصافي في مثاليته الخاصة».

«فالغنائية ليست تدفقاً بلا نهاية، ليست صراخاً ولا نشيجاً، إنها موضعة ترى بها الذات نفسها على مسرح، وتحيل نفسها إلى قصة، كما أنها تمسرح نفسها. هذه الروح الغنائية تصوغ الشعر في كل من الملحمة والمسرحية، ثم لا نفرقهما عن الشعر الغنائي إلا بعلامات خارجية»[٦].

فالشعور المموضع هو. مضمون الشعر، كما أن اعطاء المضمون الشعوري شكلاً فنياً هو اضفاء طابع الشمول عليه لأن:

«أفكار الحياة وأفعالها وانفعالاتها، حيث تتسامى لتصبح مادة للشعر، لا تبقى الأفكار التي تصدر الحكم، والخير والشر أو اللذة والألم مما عايناه أو قمنا به-لا يعود هو ذاته. كل ذلك يغدو الآن عواطف ومشاعر خففت وهدئت على الفور، ثم انقلبت في المخيلة. هذا هو سحر الشعر: وحدة الهدف والاضطراب، وحدة الدافع العاطفي مع العقل الذي يسيطر بالتأمل والتفكير. إن هذا انتصار للتأمل، لكنه انتصار ما تزال تهزه المعركة السابقة»[٧].

ولذلك كان يعتقد شلي أن:

«الشعر سجل لأفضل وأسعد اللحظات عند أسعد وأفضل العقول»، ويتابع في «دفاعه عن الشعر»:

«الشعراء هم مفسرو الالهام الذي لا يدرك، وهم مرآة الظلال العملاقة التي يلقيها المستقبل على الحاضر».

أي أن الشعراء هم مشرعو المستقبل. فكيف يتأتى لهم ذلك؟ إن هذا يعود بنا إلى عصور سحيقة كانت ترى الشاعر إما مجذوباً أو ملهماً، وفي الحالتين يكون مخلوقاً متمايزاً عن البشر. وقد عكس أفلاطون هذا الخلاف في محاورة أيون، إذ يقول على لسان سقراط إن الشعراء ورواتهم ينطقون بما ينطقون عن طريق ناموس إلهي:

«ذلك لأن الشاعر شيء منور مجنح مقدس، وليس فيه ابتكار إلى أن يوحى إليه، ويغيب عن حواسه، ويخرج عن عقله: وحين لا يبلغ مثل هذه الحالة يكون عاجزاً فاقداً القدرة على لفظ نبوءاته».

وقد طرح رامبو قضية الشاعر الرائي على الحركة الرمزية التي تبنتها من خلال عقيدتها بمحسوسية الكلمات والإيحاء والإيماء والاستحضار الشعائري للشيء الغائب بموسيقى الكلمات، حيث تتبخر اللغة ثم يعاد امتصاصها بالنغم. بذلك تشوش حواس المتلقي ويغيب عن وعيه، فيصبح في مثل حالة الشاعر إبان لحظة الالهام.

وقد تبنى مفكرون مختلفو المشارب قضية رسالة الشعر الرؤيوية وقدرة الشاعر المتنبيء، فنقرأ لتوماس كارليل عن موت غوته:

«الشاعر الحق، هو الآن، كما كان من قديم الزمان: الرائي الذي تمتلك عينه موهبة تبين سر الاله في الكون، وتحل ألغاز بعض سطور الكتابة الأرضية فيه. ونحن ما نزال نستطيع أن ندعوه (الرائي) لأنه يرى في أعظم هذه الأسرار (السر المكشوف)، والأشياء الخفية وقد غدت واضحة، وكيف

أن المستقبل ليس إلا طوراً من أطوار الحاضر (وكلاهما مغروس في الأبدية) لذلك فان كلماته في حقيقتها نبوئية، فما يقوله سوف يحدث» (الأعمال الكاملة-موت غوته).

يتفاوت التعليل العلمي المعاصر لقدرة الشاعر الرؤوية بين علم النفس الفردي وعلم النفس التحليلي. ريتشاردز يعتبر الشاعر أكثر وعياً من الانسان العادي، وخاصة في لحظة الابداع، فمساحة الوعي عند الشاعر-إن صح التعبير- أكبر من مساحته عند الانسان العادي:

«فمثلاً قد يبدو لنا أن الحمام الذي يحلق فوق ميدان الطرف الأغر لا علاقة له بلون الماء في الأحواض أو بلهجة صوت المتكلم أو بمدلول ملاحظاته، فنحن لا نستطيع أن نسيطر إلا على حقل محدود من المنبهات بينما نغفل عن المنبهات الأخرى. لكن الفنان لا يضيع ذلك، وفي مقدوره أن يسيطر على رقعة كبيرة من المنبهات إذا كان بحاجة إلى ذلك»[٨].

سعة الوعي وحدة التوتر وكثافة الخبرة ورهافة الاحساس تساعد الشاعر على خلق تزامن حسي synaethesis. وهو انسجام دوافعنا وتوازنها. وربما كان ذلك من العوامل التي تدفع وعي الشاعر نحو المستقبل والتفكير الرؤوي. إذا بما أن القصيدة مصهر للتفكير والشعور فان قيمة الشعر تكمن في توحيد المتناقضات والتأليف بين المتنافرات، كما يقول البلاغي عبد القاهر الجرجاني. لكن تأليف المتناقضات يقتضي اطلاق العنان لكل دوافعنا النفسية دفعة واحدة بتنسيق لا يفرض الكبت على أي منها، وتلاؤم يحفظ حرية الحركة لكل دافع. حرية الدوافع هذه تميز تجربتنا في التزامن الحسي عند قراءة الشعر، حيث تنتهي التجربة وقد اعترانا شعور بالصفاء والحرية والتحكم في النفس والتأهب والتحفز، فيتراءى لنا أننا ننظر في قلب الأشياء وتخففنا من قيود الحياة العملية وألقينا عن كاهلنا عبء الوجود. وقد أطلق كانت على هذا الشعور اسم «التنزه- disinterestedness وعرفه بأنه هدفية

دون هدف على اعتبار أنه ليس غائية تقصد نحو هدف محدد بطريقة عملية وتملكية، وإنما هو شعور بالاتحاد وبالتفاعل المتناغم بين الاحساس والفكر، فهو تحرر كامل من الضرورة العلمية والنفعية، وبالتالي يقول كانت في «نقد الحكم»: «فهو ينتمي إلى شروط للحرية فوق الحواس» وسواء اعتبرنا التنزه والتزامن الحسي شيئاً واحداً أو أمرين مختلفين، فان الشعر عن طريقهما يفتح للشاعر حجب الغيب ويحرر القارىء من قيوده النفسية، ويضعه في جو من الحرية فوق الحواس.

* * *

- ٣ -

الفن والنموذج البدئي:

علم النفس التحليلي يعالج الشاعر الرائي والمتنبىء بطريقة مختلفة تماماً. فكارل يونغ يفترض للنفس الانسانية أساساً عميقاً يتوسط بين الوعي واللاوعي الفرديين وبين الوظائف الفيزيولوجية للجسد. هذا الأساس العميق مكون من «ثفل كل تجربة كونية في كل زمن... صورة الكون التي مازالت قيد التكوين منذ عصور لا تذكر» فهو لا يضم فقط «غرائز المرحلة الحيوانية، بل كل تلك الفروق الحضارية التي تخلفت آثارها في الذاكرة الناقلة». وهو يسمي هذا الأساس النفسي اللاوعي الجمعي، وهو قاع المحيط الذي تترسب فيه تجارب الحياة منذ أن وجدت حياة. هذه الرواسب تتبدى للفرد على شكل صور. وبذلك يكون اللاوعي الجمعي «هو الطاقة الحياتية التي تولّد بتحركها العفوي، للتعبير عن نفسها، شخصية البطل في الأسطورة والخرافة والشخصيات المشابهة التي قد تطغى على الوعي الشخصي إذا ظهرت في الأوهام الفردية»[٩].

وبما أن هذه الشخصيات الأسطورية تتبدى للوعي كأنماط ثقافية متكونة في اللاشعور الجمعي فان يونغ يرجعها إلى «ذلك الإرث الاجتماعي من المعاني المختزنة في التجربة الجمعية للعرق». ولهذا فان لكل عرق أساطيره التي تتكون بحسب تجربته الأزلية مع الطبيعة والأقوام المجاورة. ويرى يونغ أن النماذج البدئية في الشعر تحمل إلينا أصداء التجربة العرقية فتمتعنا بالاستجابة إلى ذلك «الإرث الاجتماعي من المعاني المختزنة في اللغة التي انحدرت إلينا من أسلافنا، وهذا الإرث يعيد إلى الفعالية امكانات طبيعتنا الموروثة»[١٠].

إن النموذج البدئي شكل، قد يكون انساناً مثل آدم أو إلهاً يرمز إلى جوانب معينة مثل بروميثوس وسيزيف أو وضعاً اجتماعياً كطقوس الزواج والموت والولادة، أو حالة مثل المرأة الغاوية التي ظهرت في أساطير الفراعنة قبل خمسة آلاف عام في حكاية الشقيقتين ثم انحدرت في الكتب المقدسة باسم زليخا، ومازالت تطل في الروايات والأفلام. بذلك تكون النماذج البدئية مضمون الأدب.

يقول يونغ إنّ النموذج البدئي «يكرر نفسه على مدى التاريخ حيثما تجلى الخيال الخالق بحرية» وبالتالي فإننا حين نواجهه نشعر بانفعال غريب، بكشف يوصلنا بأصولنا العرقية والبشرية:

«تتميز اللحظة التي يظهر فيها الوضع الأسطوري دائماً بكثافة انفعالية غريبة، فكأن فينا أوتاراً قد مست لم تكن تتردد (أنغامها) من قبل، أو كأن قوى فينا كانت حبيسة وانطلقت، لم نكن نحلم بوجودها».

مصدر الانفراج عند ملاقاة النموذج البدئي في الشعر أن النموذج البدئي يقدم إلينا ظرفاً نتلاءم معه بسرعة، في حين أن حياتنا العادية تسبب لنا أنواعاً من صعوبة التكيف: «فلا عجب إذن أنه حين يطرأ وضع نموذجي

نشعر فجأة بانفراج غير عادي، كأننا في بحران أو تحت سيطرة قوة خارقة. إبان مثل تلك اللحظات لا نبقى أفراداً، بل نغدو عرقاً».

فإذا كانت وظيفة الفن تحريرنا من ذاتنا الفردية واعادة دمجنا بالتجربة الوجودية للعرق، فان وظيفة الفنان اكتشاف النماذج البدئية واعادة تشكيلها وفقاً لأعراف الفن في عصره لسد النقص الذي يراه في حياة أمته وتوجيهها نحو المستقبل يحقق ذاتها وانسانيتها معاً:

«ان العملية الابداعية، بقدر ما نستطيع تقصيها، تتألف من احياء لا واع للنموذج البدئي ومن تطوير وتشكيل لهذه الصورة حتى انجاز العمل. ان تشكيل الصورة الأولية، كما يتم، لهو ترجمة إلى لغة الحاضر التي تجعل بامكان كل انسان أن يجد مرة أخرى أعمق ينابيع الحياة التي، لولا الفن، لانغلقت دونه. وها هنا تكمن الأهمية الاجتماعية للفن، فهو يعمل على الدوام في صقل روح العصر، لأنه تلك الأشكال التي يحتاج إليها العصر أشد الحاجة.

«... إن النقص النسبي في قدرة الفنان على التكيف يغدو مكسبه الحقيقي، لأنّ هذا النقص يمكّنه أن يظل يتنكب السبل المطروقة ويفضل أن يطارد توقه فيجد أموراً يحرم منها الآخرون دون أن يلاحظوها».

«لذلك ... فان الفن يمثل عملية تقويم ذاتي للعقل في حياة الأمم والدهور»[11].

وقد لخص إيليوت نظرية يونغ وطورها بجملة واحدة فقال في مقالته «التراث والموهبة الفردية»: إن الشاعر أكثر معاصريه حداثة وأشدهم قدرة للانفتاح على طفولة العرق». أي أن نفس الشاعر مفتوحة من اتجاهين: نحو طفولة العرق. ونحو مستقبل الأمة بطرح رؤيا عن الحياة أصلح وأفضل مما هو موجود.

- ٤ -

الجميل والجليل:

ثمة طريقة أخرى يحررنا بها الشعر من إسار اليومي العابروالنظرة العملية التملكية، تضاف إلى التنزه والتزامن الحسي والتكامل مع العرق. هذه الطريقة هي من أعظم الآثار التربوية للفن. وهي أنه يطبع مشاعرنا على حب النظام والاقتصاد والدقة والضبط والوضوح والكمال. وهي صفات يمتاز بها كل عمل فني عظيم يحمل رؤيا عن حياة حرة شجاعة.

إن قبح العالم وفوضاه يشكلان تحدياً للفنان، والفنان ليس متلقياً سلبياً للجمال الذي يجده متأصلاً في الطبيعة. الجمال ليس موجوداً: إنه من صنع الشاعر الذي يفرضه بإرادته فرضاً، وبذلك ينتصر على الفوضى. ففي الجمال تندحر التناقضات، وتبدي أرفع إشارات القوة نفسها في دحر المتناقضات. الفنان يبدع بدافع من الفرح والقوة، وليس بدافع من الضعف. وأكثر الفنانين اقناعاً هم بالضبط أولئك الذين يجعلون التآلف يأتي من أي تنافر. الشاعر العظيم قادر على الاعتراف بصفة الوجود الرهيبة والتي هي دائماً موضع تساؤل، وذلك مع استمراره في التأكيد على حلاوة الحياة. ويبدو المتنبي في القصيدة التالية متفقاً مع رأي نيتشه في «أن أعظم حالات اجابة الوجود بنعم، يمكن تصورها على أنها حالة لا تستثنى منها أعظم الآلام».

لنستمع إلى المتنبي وهو يطرح هذه المشكلة بالذات:

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا

وعناهم من شأنه ما عنانا

وتولوا بُغْصة كلُّهم منه

وإن سر بعضهم، أحيانا

ربما تحسن الصنيع لياليه

ولكن تكدر الإحسانا

وكأنا لم يرضَ فينا بريب

الدهر حتى أعانه من أعانا

كلما أنبت الزمان قناة

ركب المرء في القناة سنانا

ومراد النفوس أصغر من أن

نتعادى فيه، وأن نتفانى

غير أن الفتى يلاقي المنايا

كالحات، ولا يلاقي الهوانا

ولو أن الحياة تبقى لحي

لعددنا أضلنا الشجعانا

وإذا لم يكن من الموت بد

فمن العجز أن تكون جبانا

كل ما لم يكن، من الصعب في الأنفس

سهل فيها إذا هو كانا

فالانسان يحب الحياة ويلقى مع المسرات الصغيرة مكائد ومتاعب يجابهها بثبات وعزيمة دون أن يكدر نفسه النقية بالعداوة والبغضاء في سبيل مأربه. أما إذا أهين في كرامته فعندئذ تهون الحياة ويعذب الموت، إذ لا مجال

للتهيب والموت أمر محتم. ثم إن الموت صعب مادام لم يحدث، فإذا حدث هان. هذا هو الموقف الكريم من الحياة: فهي حلوة إلا مع الذل. وللمتنبي في هذا المجال أشعار وتأملات استرسل بها مع طبعه في التأليف بين الأضداد، فأبدع ما شاء، أذكركم منها بقوله:

أظمـتني الدنيـا فلمـا جـئتـهـا
مستسقيـاً، مطرت علي مصائبـا

وقوله:

أغالب فيكَ الشوق، والشوق أغلب
وأعجبُ من ذا الهجر، والوصل أعجب

وقوله:

لعينيكِ ما يلقى الفؤاد، وما لقي
وللشوق ما لم يَبْقَ مني. وما بقي
وما كنت ممن يدخل العشق قلبه
ولكن من ينظرْ جفونك يعشق
وبين الرضا والسخط، والقرب والنوى
مجال لدمع المقلة المترقرق
وأحلى الهوى ما شك في الوصل ربه
وفي الهجر، فهو الدهر يرجو ويتقي
ولم أر كالألحاظ يوم رحيلهم
بعثن بكل القتل من كل مشفق

فهذه الطريقة في الأداء أبعد وأعمق من أن تحللها لناصفة «الطباق» البلاغية الجامدة، لأنَّ فيها من الحيوية والتفاعل بين عناصرها ما يجعلها طريقة للاحساس بالحياة والنظر إليها وتفسيرها وتصويرها. وهي في العمق منها ساخرة أكثر منها حاملة للمرارة. وهي تنقل إلينا دهشة الشاعر من الطريقة التي تجري بها الأمور، لكنها دهشة دون وجل. فقوة الصياغة تدل على احتقار الشاعر للتركيبات التي لم يفز بها فوزاً مبيناً، كما تظهر اجتراء الشاعر على أن يخضع لهدفه أكثر المواد حراناً «فيعمل إزميله دائماً بأقسى الحجارة»، كما يقول نيتشه في «ارادة القوة» الذي استقينا منه هذا التحليل.

غير أن مظاهر القوة لا تقتصر على الأسلوب النبيل والتأليف الرفيع الجليل والقدرة على صياغة المفهومات العظيمة كالتي تطالعنا في شعر المتنبي. فهناك لحظات من الجلال ترتبط فيها مخيلة الشاعر باللانهاية فيتجلى لنا وعي الصيرورة في قصيدة تستجمع ماضي الأمة وحاضرها.

إلا أن العاطفة الملهمة المتقدة تحلق بالصراع التاريخي إلى اجواء من القومية الثائرة، فيتوسع الانفعال ويعرض مجرى المجازات ويعمق إلى أن تستحيل القصيدة من كابوس في مقبرة التاريخ إلى رؤيا صافية خالصة عن أمة متلاحمة مصممة على تحدي أعدائها وصنع مصيرها.

إنني هنا أتحدث عن جوهرة نفيسة في الشعر الحديث صاغها بدر شاكر السياب حين أعلن المغرب العربي ثورته. وهي عن عربي ميت يصحو في قبره فيقرأ اسمه على شاهدة فيتذكر كيف مات وماتت معه رموز الحضارة العربية، وهذه مقتطفات من المقطع الأول:

قرأت اسمي على صخره
هنا، في وحشة الصحراء
على آجرة حمراء

على قبر،

فكيف يحس انسان يرى قبره؟

تتألف القصيدة من ثلاثة مقاطع، في الأول يقرأ العربي اسمه ويتذكر كيف بادت حضارته واندثرت رموزها، ويذكر أنها كانت مهددة منذ أيام أبرهه:

فنحن جميعنا أموات

أنا ومحمد والله

وهذا قبرنا: أنقاض مئذنة معفرة

عليها يكتب اسم محمد والله

فرموز القصيدة هي العربي الميت-الحي والله ومحمد والقبر هو التاريخ الذي يؤول إليه كل شيء.

في المقطع الثاني يقرأ العربي اسمه مرة ثانية، ولكن على قبر آخر هو قبر جده أو جد جده. في هذه المرة كان القبر يردد أصداء هتاف «يا ودياننا ثوري». أما الإله فهو هذه المرة «إله الكعبة الجبار» الذي «تدرع أمس في ذي قار»:

إله محمد وإله آبائي من العرب

تراءى في جبال الريف يحمل راية الثوار

وفي يافا رآه القوم يبكي في بقايا دار

عند نقطة التناقض هذه تتفجر الذاكرة التاريخية العربية بذكرى غزو التتار الذين ملأوا واد دجلة بالمداد والدم:

أغار من الظلام على قرانا

فأحرقهن، سرب من جراد

كأن مياه دجلة، حيث ولى

تنم عليه بالدم والمداد

وتتوالى ذكريات الغزو الصليبي ثم الاستعمار الأوروبي وأخيراً الاحتلال الصهيوني.. فما أعظم هذا الحقد الذي يكنه الغرب على أصالتنا الحضارية.

يتردد فعل القراءة في القصيدة ثلاث مرات، تماماً كما ورد في الأثر عن الرسول. في المرة الأولى يقرأ العربي اسمه متيقناً من موته وموت حضارته، وفي الثانية يقرأ اسمه على قبر جده الأعلى فيتذكر أمجاد أمته من ذي قار إلى ثورة الريف المغربي، يقابلها ذكريات التتار والاستعمار.

في المرة الثالثة قال جبرائيل: اقرأ باسم ربك الذي خلق وأنزلت الرسالة على النبي فبدأ العرب عصر حضارتهم المجيدة.

في المقطع الثالث يقرأ العربي اسمه مرة ثالثة، فيتنفس عالم الأحياء ويجري الدم فيمنح الأرض العربية معناها وتكتظ الوديان بالرايات العربية وبصيحات الله أكبر:

أنبرٌ من أذان الفجر؟ أم تكبيرةُ الثوار

تعلو من صياصينا

تمخضت القبور لتنشر الموتى ملايينا

وهب محمد وإلهه العربي والأنصار:

إن إلهنا فينا

هذه هي رؤيا الانبعاث والرسالة. رؤيا التحول من الفرد إلى العرق. فالميت-الحي يقرأ اسمه على كل القبور مصحوباً دائماً باسم محمد والله، فيعزان حين يعز ويذلان حين يذل ويفسر أستاذنا احسان عباس «إيمان الشاعر بأن إله كل قوم يكون على شاكلتهم» بقوله: «إننا نرى أن الدافع لهذا التصور

إنما يمثل غيرة دينية على ما أصاب الشعوب العربية والاسلامية من ضعف شديد، ولهذا ذهب (السياب) في تيار هذه الغيرة المقترنة بروح الثورة يطلب أن يعيد العرب -كما أعاد عرب المغرب فيهم- محمداً وإلهه العربي»[١٢].

الواقع أن القصيدة تتوقف قليلاً بين عرب المغرب وعرب المشرق، كما شاهدنا، لكن الرؤيا حين تتكامل تشمل الأمة جميعها، بل توحد الأمة كلها بماضيها وحاضرها ونبيها وإلهها: «إن إلهنا فينا».

والحقيقة أن شعر جيل الرواد ينساق كله في هذا الاتجاه. فسندباد خليل حاوي وبحاره ودرويشه ليسوا بعيدين عن هذا العربي الذي خرج من قبره، وكذلك الأمر لدى الشعراء التموزيين وغيرهم. سوى أن هذه القصيدة تمتاز -عدا عن كثافتها وشمول لمحاتها- بوحدة عضوية تجعلنا نكاد لا نفرق أجزاءها لكونها تتفرع واحداً عن آخر لتكون كلاً بديعاً يجعل وحدة الأمة في تاريخها وصراعها وانبعاثها تنضاف إلى ذلك الكل الكامل في شكل القصيدة. فالشعر يطبع في وجداننا محبة الوحدة ونشدانها. يقول أفلوطين:

«بفضل الوحدة صارت الكائنات كائنات ... وأي شيء يمكنه أن يوجد إلا بصفته شيئاً واحداً؟ فالشيء إذا حرم الوحدة يكف عن أن يكون ما هو: فلا جيش بدون وحدة، والجوقة والقطيع يجب أن يكون كل منهما شيئاً واحداً وحتى البيت والسفينة يتطلبان الوحدة، فالبيت واحد والسفينة واحدة: حين تذهب الوحدة لا يبقى شيء».

«التاسوعة ٦»

بهذا المعنى فان الوحدة العربية مطلب جمالي شاعري وميتافيزيقي أيضاً. وقد طرح الشاعر عبد الوهاب البياتي قضية الوحدة العربية تماماً على هذا المستوى الشاعري الميتافيزيقي:

لو جمعت أجزاء هذي الصورة الممزقه
إذن لقامت بابل المحترقه
تنفض عن أسمالها الرماد
ورف عن الجنائن المعلقه
فراشه وزنبقه
وابتسمت عشتار
وهي على سريرها تداعب القيثار
وعاد أوزيريس
لانطفأت أحزان حادي العيس
ونورت في سبأ بلقيس
وعادت البكاره
لهذه الدنيا التي تضاجع الملوك والحجاره

ولست في حاجة إلى شرح ما في الرموز من اشارات، فبابل طبعاً هي العراق، وعشتار سورية وأوزيريس مصر وبلقيس اليمن والبكارة التي سترجع إلى الدنيا ولادة عصر عربي جديد. فالشعر يقدم صورة أسطورية عن الواقع وكلما أغرب كان أبدع، لأن مخيلته تكون أكثر تحرراً من إسار الفكر والغائية الواعية. ولنتذكر أخيراً أن الكلمات مادة الشعر، حيث يبقى المعول على حسن السبك وجودة الصياغة وكثرة الماء -كما يقول الجاحظ. ولعل أسرع الشعر تأثيراً هو ما كان صرخة من القلب وصيحة شوق وصبوة إلى لحظة هاربة ورغبة متلهفة. يقول أمين نخلة :

بيني وبينك مـــا لا تحـــمل الرسلُ
والشـــوق أطيب مما تطعم القـــبلُ

قــد هوّن البــعــد أن الشــوق يدركــه
والظن من زعــمــات الوهم، والأمل
أقــول للهـاتف المشتـاق في سـحـر:
يا مـــالىء الدن دمــعـــاً إنني ثمل
من كـان في الحب يسلو بعـد صاحبـه
مــعــزز الدمع، هذي أدمــعي ذلل
حلّت على صـور التـذكـار لي شـفـة
مـبـتلة، وهي تحت الورد تشـتـعل
فم يحف فــمي من طيب قــبلتــه
بأحــمــر من عــقــيق طعــمــه عــسل
مــزودي الريق: أذني فــيك سـائلة،
أين الفــرائد أخت الشــهــد، والجــمل
ومن مـعـيري استـجابات لما سـألت،
إن كــان في الحب لا يُعطى الذي يَسَلُ؟
يا لابس الوشي من نسج الصبا خَضِراً،
في رونق الغصـن: عاش الأخضر الخضل
مــداهن المسك إن فُــضّت على حلل،
فــــإنما لك أنت المسك، والحلل
والخمـر والكأس، إن أقبلتَ، أين همـا
من مـقلتـيك، وأين الشـعــر والغـزل

المراجع

١- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، القاهرة ١٩٢٩، ص ٣١٤.

٢و٣- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧٩، ط ٣، ص ١٧٠.

٤- مصطفى سويف: الأسس النفسية للابداع الفني في الشعر خاصة، القاهرة ١٩٧٠، ص ٣٢٣.

٥- Erich Feomm, The Art of Loving, N.y, 1956, p.39.

٦- مقالة كروتشه في الموسوعة البريطانية ١٩٢٠.

٧- محاضرة كروتشه في أكسفورد «دفاع عن الشعر» ٩٣٣.

و٦و٧ عن:

وميسات وبروكس، النقد الأدبي -تاريخ موجز، ترجمة محيي الدين صبحي، ومراجعة الدكتور حسام الخطيب، دمشق ١٩٧٥ ج ٣، ص ٧٣٤.

٨- آي. إ. ريتشاردز، مبادىء النقد الأدبي، ترجمة مصطفى بدوي، القاهرة ١٩٦١، ص ٢٤٤.

٩- Maud Bodkin, Arch Typal Patternsin Poetey, Vintage Books, N.y.1958.p19.

١٠- المصدر السابق، ص 23.

١١- Cael G. Jing, Contribution to Ana -liticalPschology, London, 1927 "On The Relation of Analitical Psychology to Poetic Art" pp. 245-60.

١٢- احسان عباس، بدر شاكر السياب-دراسة في حياته وشعره. بيروت ١٩٧٨- ط ٤، ص ٢٧٠.

ابـــــداع

شــــعر

مقـام العبـق

محمد حمدان

و - الاستهلال:

أسميك نجمي

وأرحل نحو البها،

ومعراجنا سدرةٌ من

«أعوذ بربِّ الفلقْ»

(*) محمد حمدان: أديب وشاعر من سوريا. صدر له عدة دواوين شعرية من دواوين: «صلاة للبحر الأحمر».

أسميك نجمي
وأرحل نحوكَ
في قبّة من شفقْ

* * *

ل - نوبة الوداع:

ترامت
- حماماً ورخاً -
على مدرج بين نهرينِ
أشرعة الطائرات
وفي قاعة من شجون المرايا
ونبض الحوار
يبوح الزجاج بآهاتهِ
تتبارى قدود الونى في صحارى مناديلهِ
والعيون مسمّرة بالعيون
يحاول هدب الخميل اجتذابي
ويسطع سحر العواصم في رفرف الضوءِ
كي يخطف الضوء مني
فتشهق فسقيّةٌ
غرغرت بالرذاذ الذي
سفحته على نوحها حلمات الجرار
- أبي!

- ولدي!

كنت نهباً لعسف المسافة بين نقيض وآخر:

أستعجل الركبَ

- عفو الأحبةَ -

حتى أجمّد في ناظري وشلاً من دموع الشتاتِ

أراوغ ثم أراوغُ

كيلا يعذب دمعي فضاءكَ

أستمهل الرخَّ

حتى أشمَّ الرياحينَ

صوتي يودع صوتكَ

صمتي يودع صمتكَ

يلتهب الموقدُ

فينكسر المشهدُ

أزفّك للغيبِ

قال هسيس المجرّةِ:

موكبنا مولدُ

وفي نقطةٍ

- حافةٍ. برزخٍ، لست أدري -

ترامق سرّي وسركَ بين تلاع الضبابِ

وزنّر مسٌّ من اليتم دنيايَ

حين تواري شعاعكَ

في صدف من غموض الرتاجِ

تعلّق بي مطرحي

وأنا

- يا أنا . . ! -

ليس لي مطرحٌ

في رحابة ذاك المدى

غير عصف الدوار

أقبّل كفي خشوعاً

وأبعث نحوك فيضاً يكلل زهو السماء

أناديك ملء فمي أن تعالَ

إلى أين تذهب عني؟

ودهري من العطب المرّ دهران

يستنفر الفجرُ:

لا شهد في كومة القشّ، لا خمرَ

دعهُ

فمن يسرج الدجن إلا طموح الشقائقِ؟

تنبو تسائلني جمرة طفرتْ:

هل من العدل أن يبلغ العقل سنّ الرشادِ

هنا ... الآن؟

أبلع جمر المودة كبراً
وأنضو من النار ناري
فيغمرني واكف من شفيف الحياء
حملتك في خافقي كعبةً
فاتجه حيث تقضي الصبابةُ
أنت أمير البنفسج فيه إلى أبد الآبدينَ
وأنت ...
يسامحني أملي بغدي
أن يطوف بي الهمّ
والهمُّ مملكتي أيها العالمون!
أغادرها ردَحاً وأفيء إليها
أنادي!
أما من سبيل إلى لحظةٍ؟
كي أداوي بطلعة مولاي سفر الكآبةِ
زخّ اليباب
أنادي!
ولكن عصر الضجيج يقضقض عصر النداء
ويفزع قلبي إليكَ
وقلبي تجاوز كل لغات الوداعِ
فأسرى معكْ

يضيع بيَ العمرُ

حين يفوت النهار الذي لا يراكَ

وحين تغور الكواكبُ

من دون أن تسمعكْ

* * *

د - نوبة الوسم:

أعود إلى اللاذقيّةِ

خلّفت مثلك وجه الشآم الذي

- يغفر الله - أعبدهُ

تغفر الشامُ

وجها كما الرمل والنخلُ

أطوي عباب الدروب إلى البيتِ

والبيت ممتلىء بالغيابِ

ومشتعل بالحضور

على كل شيء هنا بصمة من يديكَ

فأين تروح التفاصيل من وسمها؟

ولماذا؟

صباحي سرادق من وشوشات العذارى

مسائي هباب من الفحم

أفسدَ طعم الفصول

ونفسي في اللاذقية نفسانِ:
بين سوار البياسِ
تمايلِ غنج السنابل والخندقوقِ
توحّدَ!
كيف توحّدَ نوٌّ وصحوٌ
وبرد وقيظٌ
على صفَّةٍ في فؤادي؟
كعهدكَ
باقية أدواتك في الوكنِ
بين مزار النوى ومزار الحنين
أحاذر أن تتغيّر فاصلة في المتون
إلى أن تؤوب الجهات إليها
وتخشى الأماكن من سطوة العتمِ
بعد رحيلك (١)

* * *

(١) بعد رحيل الصفيِّ
الرتابةُ قاتمة الهبوِ
يفغر فاه اللظى
فيبات الشجيّ على قرنِ أعفرَ
يهجع رفّ القطا
... والرتابةُ مهد الأفولِ
تجفّ الطلالةُ

تهوي الشعاف إلى السفحِ
فالقاعِ

* * *

أندهُ
تندهُ جام الأماكنِ:
يا تُمّر الحور!
ضوأت مشكاتها بشموع القرابينِ
بالتوق في المُقل الساهراتِ
وآنست وحشتها بالبخور
سريرك ما انفكّ يسألُ
يسأل يا سيدي عنكَ
كرسيّك المتدثر بالفقد
أوراقك المستحمات بالوجدِ
أقلام حبركَ
قارورة الطيبِ
أشرطة ما تزال تغني مواويل بيسانَ
مكتبة فرشت عرضها
صور خلعت صبرها
سافرت في غيابة نجواكَ
أشخاصها المدبرون جميعاً
يغوصون في زخرف الطيفِ
عبر النوافذ والقهوة العربية والصلواتِ

كأني لمحتك تخرج من لوحة بغمتْ

من كتابٍ

يصافح غيمة وعدٍ تراءتْ

كأني...

تشتّتني ثم تجمعني الذكرياتُ

فأحزن في كل يوم عليكَ

وأفرح في كل يوم معكْ

* * *

ي - القرار:

سفير دمي

أيها الآسرُ

الفارهُ

السلسبيلُ

الألوفُ

النفور

العنود

النزوع

البعيد . . القريب . . الـ...

سلاماً

سلاماً

سلاماً

ابـــداع

تفعيــلات النــار

عصام ترشحاني (*)

ايقاع الخسف

خلفي الريحُ،

ولا شيء سوى

صخب ثلجيٍّ

وحديقة حزن صفراء...

هل أوقعتُ الوحشةَ،

(*) عصام ترشحاني: أديب وشاعر من فلسطين. عضو اتحاد الكتاب العرب. من دواوينه: «رعاة الجحيم».

في شرك الاصغاءْ . . ؟

كانت ايقاعاً للبيتِ،

و للأقداحِ،

وللنار العطشى

ايقاعا . . يتبعهُ الشعراءُ،

لآخرِ منفى

قال الطالع من آهِ الأحشاءْ

كان القمرُ،

على أرجاء بنفسجها يغفو

ثم أتاها الخسفُ فغابتْ

في آزقة الذكرى . .

ما . . فاجأني . .

أن الأرض ابتكرتها ثانيةً

لتعود - بما

لم نقرأ عندُ،

من الأفلاكِ - إلى مهجتها

كيف إذاً،

واللحظةُ في بطن الحوتِ

سأسرق ظلاً من عتمتها

وبريقاً . . من رونقها

كيف أُقاربُ . . وأُباعدُ بينهما
لأفجرَ ما خبّأهُ الموتُ
من المعنى . . ؟

الشـعـلـة

في الشعلة روحي . .
فوضى أجنحة الضوء . . ،
وموسيقا الأضدادْ . .
جسدٌ آخر للحلم ،
هواء يتلظّى
وخيول نحو مصائرها تسعى . .
في الشعلةِ ،
ماء القلبِ ،
وخمر المطلقْ . .
قلَقٌ . . مأهولٌ بالرؤيا
ونزيفٌ أزرق . .
أوَليسَ أمير النارِ ،
بذاك العزْف الوحشيّ ،
يشي بظلام أدهى شجناً
وألذّ سقوطاً
في هذا الوطن المفتوحِ ،
على المغلقْ . . . ؟

البيت الآخر للشعراء

في الغرفة،
حيث المتَذكّرُ،
والحالمُ والمُتخيَّلْ
كان الظلّ المتوحّد فينا
يرتجف كأوراق الماء . .
كانت موسيقاكَ الخضراءُ،
تراقص جسدي . .
وفراشاتك ترغب،
أن ينقضّ النجم علينا

في الغرفة،
والوقتُ حريقٌ مقفلْ
تزداد العزلةُ وعْياً
وأصابعنا البيضاءُ خلاءً
يرتفع البحر،
إلى مملكة الحلم الأولى
والغيمةُ فينا
تلْوَ الغيمة تهطلْ . .

حَرّاثُ المُبْهَم

تأتينَ،

كما لغتي السريّةِ في الحلمِ،

متاهاتٍ مبهرةً،

يتصاعد منكِ السّحرُ،

كأرض فاغمة عذراء..

تأتينَ،

فأُغمضُ جفنَ الكونِ عليكِ

وحين المصباحُ الريّانُ،

بصوتٍ ورَدْيٍّ يتألّمُ

أتصاعدُ..

في أصلابكِ،

تَوْريةً للنارِ،

أنا.. حَرّاثُ المبهَمْ..

انتظار

على شرفة الفجرِ،

كان الغناءْ

وكنتُ أنا

بانتظار التي

تحمل البحر لي . .

كيف لم أنتبه للنجوم،

وقد بلّل الماءُ،

جسمَ السماءْ . .

صورة احتماليّة

ضغط الربيع على دمي

فأصابني،

مَسٌّ من الالهامْ

هذي الوريقةُ بالسَّنا . .

لا فرْق إنْ،

كانت يداها

فوق رعشة خافقي

أو . . فوق شريان الغمامْ

هي إن تجلّتْ . .

واختفتْ

أسرى الكلامُ،

وفوقهُ انسكبَ المُدامْ . .

صورة علويّة

الليلُ يرعف من أناملها

والليلُ . .

في جسدي

مَن قال إنّ البحر أظلمَ،

لم يرَ الياقوتَ،

وهو يشعّ بالمجهولِ

بين رغائبي . . ويدي . .

صورة فوق احتماليّة

وأراهُ يستوحي الجبالْ

في البرزخ الهيمان،

يركض نحوها . .

ويدور في جوف السؤالْ

قال الذي

لا والدٌ . .

يُفضي إليه،

ولا . . ولدْ . .

حزني على،

مَن ضاع في حُمّى الزبدْ . .

ما كان يدرك أنها

ذرفتْ روائحَها

على شِعري

وزالت . . في الأبد . .

فضــاء

مُذْ كان في ماء الهيامِ،

رأى إلى

حرب السماءْ

ورأى عوالمَ روحهِ . .

بعد الفَناء . .

هو مُذْ تشكّلَ،

قال للأشياء . . كوني

ثم كان لها الـ

فضاءْ

مـأدبة الذهـول

ما للسوادِ،

وقابَ وجهَيْنا ينامْ

هل أطلقوا ناراً

على لغة اليمامْ؟

– هي متعة بزغت كألماسِ السموم

شكراً . .

لمن صعدتْ

من الألم الجميلِ،

ومزّقتْ ثوبَ الغيومْ

شكراً لوردتنا التي

مسحتْ كآبتَنا

بمنديل الفصولْ . .

شكراً لها . .

حين استوتْ ما بيننا

ودعتْ قصائدنا

لمأدبة الذهولْ . . .

انحنـاءة اللهـب

لهبٌ استدارتها

جحيم في الشجرْ

نجمٌ تهاوى في دمي

وأقامَ في جمر المطرْ

* * *

لهبٌ استدارتها

هواءٌ راعشٌ

زهرٌ خرافيٌّ

يدور بهِ الشررْ

* * *

قمرٌ . . لها . . ولثلجها . .

من كان خلف سريرها

يهذي بنعناع الغبارْ . . ؟

هي بيننا . . ،

أنشودةٌ رعوية للغيمِ

مصباحٌ . . لأسرار الثمارْ . .

* * *

من أيِّ إيقاع أتتْ

تلك الظليلةُ بالضبابْ؟

أوحتْ بزوبعة العطور ،

وزاولتْ . .

قبل انحناءة مرْجها ،

لغةَ اليبابْ

* * *

ابــــداع

قصــة

الفصل الأخير... من سيرة الضبع

أفرام اسكندر (*)

بتحسر.. همس في نفسه.. إيه.. ألف رحمة الله عليك ياأستاذ كامل.. كعادتك كنت دائما تكرر القول.. الظلم لايصمد طويلاً ، فالقوة سلاح من هم على خطأ .إن ضوء الحرية ينوس..إلا أن صوتاً واحداً سوف يدوي نحن أحرار.. إنها مسألة وقت ياأولاد.. بل سوف يحدث ذلك لامحالة.

(*) : أفرام اسكندر : أديب وقاص من سورية . ينشر في الدوريات المحلية والعربية .

كانت كلماتك تحفزني وتثير في نفسي الحمية والجرأة على المحاولة . . آه كان لابد أن يتغير كل شيء . منذ أمد بعيد . . ثم نبر بصوت أقرب إلى الانفعال . . أنظر يا أستاذ كامل ماذا بقي من حكمتك تلك . . هوذا الظلم يلاحقني أينما اتجهت . كل شيء يغلي تحت قدمي كما لو كنت واقفاً تحت وقع شمس ملتهبة . . ماذا بعد أيها المعلم الصّالح ؟ . . إلى متى تريدني أن انتظر زوال هذا الظلم وقد سلبني أقرب الناس إلى قلبي ؟ . . أنت لا تعرف ماذا يعني أن يعدِ المرء نفسه وحيداً . . آه ماأقسى الوحدة وأمض الانفراد . . إنه عدم ياأستاذ كامل . . عدم . . عدم .

هاج جرحه القديم . . استفزه . . هزه بقوة . . تحركت الذكريات في أعماقه اندفعت عليه كما الطوفان . . أصوات مبهمة تملأ رأسه . . ثمة أجساد تتداعى . . يسحب نفسه من بين الركام الذي يغطي المسافة من حوله . . يتعثر . . يسقط . . سائل حاد ولزج يسيل تحت قميصه . . يحاول النهوض . . لكن دون جدوى . . ويشعر كما يشعر النائم كأنما هو يغرق في بحيرة من مياه ضحلة . . وصوت الضبع يهدر ويضاعف الحصار على المكان . . يحاول أن يصرخ . . يقرع المسافة بالصراخ . . أن يقبض على عنق الضبع ويضغط بكلتا يديه حتى تخور قواه وتنقطع أنفاسه . . لكنه يفاجأ بالفراغ يخيم على كل شيء . وانه أبعد ما يكون عن حلمه القديم .

أخ أخ أخ ياجدعان الضبع . . أنت . . أنت . . لم تتغير بما أنت عليه من نتن وتخلف ، لذلك . . دائماً تلجأ إلى الظلم والقسوة واختلاق الأعذار لكي تستر رائحتك الكريهة . . أمي التي لم تنجب غيري ماتت بسببك بعد أن سلبتنا كل مايكن أن يسدّ حاجتنا وتركتها عرضة للعوز والمرض ، ثم دفنتها مثل أي دابة نافقة . . كنت تضغط عليها وهي تمانع . . مثل الحنش كنت تقطع عليها الطريق تقفل عليها المسافة بفحيحك وعنفك . . وقتذاك كنت صغيراً طري العود غير قادر على احتواء مايجري حولي . . اللعنة عليك يوم ولدت ويوم تموت أنت خائن ياجدعان الضبع من رأسك حتى

أخمص قدميك ، من صفقاتك المشبوهة في بيع الأراضي والعقارات ، والمناقصات ، وهؤلاء الغرباء الذين يقبلون بسياراتهم الفارهة للسهر معك في مزروعتك التي لم ترها عين من الداخل ولم تطأها قدم أحد من أهل القرية ، إلى التسبب في إعاقة المهندس حمدان العيسى وطلاق زوجته حسنة ، إلى مقتل والدي الذي تخلصت منه في مشاجرة مفتعلة وخاسرة وهذه الخلافات التي تتأجج وتتجدد بين وقت وآخر والتي جعلت من القرية ساحة صراع ، والتي لم تهدأ يوماً ، وها أنتذا ترغي وتزبد . . وهذا ليس غريباً فأنت ابن الضبع الكبير الذي كان عميلا . . للاتراك والفرنساوي . فيما بعد . . تثور . . تقوّض الاخضر واليابس . . وقع خطاك يقرع أروقة الحلم يتحول إلى جدار يضغط على صدري - وفحيحك العاصف يطرق سمعي ويتنامى في داخلي كوباء . . مشكلتي انني أحب ابنتك وهي تبادلني نفس الشعور وهذا مايجعل عذاباتي تزداد واحساسي بالظلم يكبر . . لاتعجب من ذلك فهي بريئة من جورك وانحطاطك .

وهاانتذا ياشيخ ابراهيم تجيء خائباً مهزوزاً . . قلت لك . . الضبع لايقيم للعواطف والقيم وزناً . . سيرفضني . . ولكنك أصررت على المحاولة وقلت . . الاصول واجب انظر ماذا كانت النتيجة .

الضبع هو الضبع . . إنه يهيمن على كل شيء . . سنوات . . عقود من المتع والجاه . . هل يمكن أن تذهب سدى ؟ . . أيقمعها هذا الجربوع بعصيانه وخرقه لهذا الحاجز الذي أقمته بيني وبين أهل القرية بالترهيب يوماً بعد يوم . . مستحيل أن يحدث هذا؟!! . . كما المدحلة تستطيع سحقه بهاتين القدمين الثقيلتين . . مامن شيء يقدر أن يصمد طويلاً أمام رغباتك . . حسنة الجميلة بكل رفضها وعنفوانها لم تتمكن من الصمود في وجه ريحك العاتية . . باعتداد المتغطرس يمرر أصابعه على شاربيه المشرعين كجناحي خطاف . . ومحدثاً نفسه . . طبعاً ياجدعان الضبع أنت الاقوى والأبقى . . انبسطت مسافة الافق . . تحرك الماضي أمام عينيه . . طبعاً ياجماعة . .

تعرفون هذا زمن لازم الواحد يكون فيه مثل المدحلة يسحق كل شيء يمر عليه في طريقه.

تكدر وجهه- زم شفته السفلى.. مطها كما لو كان يشدد على مخارج الكلمات أنا أدرى بمصلحتكم مفهوم.

طغى صوته على بقية الأصوات. راح يدحل كل الرؤوس المزروعة في محيط المضافة.. وهو بقبضته الثقيلة يخبط الأرض مهدداً متوعداً.

أخ خ خ يا جدعان الضبع.. ها أنتذا على حالك لم تتغير أبداً بما أنت عليه من صلف وعجرفة وتخلف لهذا السبب دائماً تلجأ إلى الظلم لكي تستر رائحتك الكريهة.

يلح في الطلب.. يزداد رفضاً.

- تتجرأ على طلب يد ابنتي جورية.. يا معلم الزفت.. هل نسيت أسيادك وأولياء نعمتك ؟.. قسماً عظماً لأجعلنك عبرة لكل من تسول له نفسه التطاول على ظل أ.

يخرج.. تستيقظ الكثبان الرملية من حوله.. سحابة سميكة من الغبار تقبض على أنفاسه.. نار مسعورة تشب تحت ضلوعه.. صوت الضبع يلاحقه.. الكلمات كما المخالب تنهش لحمه.. تخطفه من نفسه.. ينزلق إلى مكان ما تحيطه ظلمة سديمية كما لو كان في قاع بئر عميقة الغور مهجورة.

يظل يلح في الطلب.. والضبع يزداد عنفاً وضراوة.

-طز فيك «وفي شهادتك» تظل ابن الخادمة بدرية.

يحس بألم شديد يتحرك في داخله.. يحرق دمه.. يملؤه صراخاً.. تثب الذكريات من حوله.. تقض مضجعه.. يفكر بالابتعاد وتجاهل الأمر من أساسه، لكنه سرعان ما يدرك أنه إنما يجني على نفسه وعلى جورية التي لاذنب لها فيما يحصل وان الانسحاب أصعب من الإقدام عليه.. يا أنا أو أنت يا جدعان الضبع.

بعد منتصف الليل يدخل الضبع إلى غرفة نومه . . يستلقي فوق فراشه وحوله تحوم أربع نساء، والأخيرة في عمر ابنته .

كل شيء فيك قائم على خطأ، وفي كل مرة تجد لنفسك الأعذار .

ينتفض الضبع . . يزداد ضراوة . . يصرخ . . يلوح بقبضته . . الزبد يسيل فوق لحيته الشعثاء . . كلماته تمر فوق الشرايين والانسجة كما الفأس القاطع فيحدث فيها خرابا مدمراً .

انظر . . يا جدعان الضبع حتى ابنتك الوحيدة لم تنج من ظلمك .

الحجة شمسة تقول . . أن الضبع هو وراء كل المصائب التي حلت بأهل القرية، وأن كل زيجاته حصلت بالقوة .

– اسمعها نصيحة من عمتك الحجة . . خذها من قصيرها، وابتعد من طريقه .

– صعب يا عمة . . كأنك تطلبين مني التنازل عن حياتي .

الضبع يرغي ويزبد . . رغبته في الأذية تزداد . . الأرض من حوله تهتز . . أشياء كثيرة تتداعى .

–تحبين يا بنت الكلبة . . ومن وراء ظهري بعد؟!!

يشدها من شعرها يلقيها أرضاً . . يطأها بقدمه، ويسوط جسدها بعقاله .

يقبل الليل . . يأخذ التي في عمر ابنته إلى غرفة نومه، ويغلق الباب .

غرفة الصف تضيق به . . صوت قرع الجرس يصم أذنيه . . قطع الطباشير تذوب بين أصابعه . . المفردات تهرب منه، وتطرق الفراغ، والسأم يحاصره بعويله المر .

– حاول أن تنسى موضوع هذه البنت يا أستاذ شافي . . ارحمها وارحم نفسك

– ولكن . .

-ولكن . . أنا خائف عليك لأنني أعتبرك في مقام ولدي . . فالضبع يحوم حولك خذ حذرك منه قدر المستطاع .

هكذا قال له المستخدم أبو درة .

دخل غرفته . . استلقى فوق سرير العتمة . . أغمض عينيه ، وكلام أبو درة مـايزال يرن في أذنيـه . . خـذ . . حـذرك . . الضـبع . . يحـوم . . حولك . . تحرك الصدع في داخله . . هزه بعنف . . تغيرت معالم المكان أمام عينيه» . . لاح له الضبع وهو يدفع جورية أمامه كما الشاة الضعيفة العاجزة عن الحركة نحو شفير صخري هائل يرتفع كثيراً عما حوله و . . يشدها من شعرها ويلقيها أرضاً . . يطأها بقدمه ، ويسوط جسدها بعقاله ثم يهم بالقائها إلى عمق الهوة . . مشدوها راح يصرخ لثني الضبع عن فعلته . . ظل يصرخ . . ولكن دون جدوى . . كان الفراغ من حوله يمتص صوته وجسده يتصبب خوفا وعرقاً . . يكبر خوفه . . يتحول إلى نهر عميق الغور يشطر القرية إلى نصفين . . يفيض النهر . . المياه تتسلق قامته . . تحاصره . . تشده باتجاهها . . ويفكر بالابتعاد ، لكنه يفاجأ بعجزه عن الحراكة كما لو أن جذعه انفصل عن ساقيه . . . ثم بغتة أحس بقبضة ثقيلة تطرق صدره وتشده إلى فوق وبصوت خشن لاذع الوقع يهدر فوق رأسه ويأمره أن ينهض . .

مشدوهاً ممتقع اللون مخطوف الملامح يعتدل واقفاً :

- ماذا يحدث . . ما الذي تريدونه مني؟!! . . .

- تتجاهل يا أستاذ . . يا متعلم .

ونبر آخر بسخرية .

-الأخ يريد أن يسلبها علينا

وعقب آخر

-البنت ماتت غرقاً . . فعلتها لتستر فعلتك الشنـ...

- من ... جورية . . مستحيل؟!! .

ويادره الأول بصوته الأجش برقاً غاضباً.

- قل إنك اعتديت عليها وتخلصت منها بإلقائها في النهر ... ووفر علينا كثر الاسئلة

-اعتـديت على من يارجل . . جـورية . . كـانت أنقى من بيـاض الثلج؟!!.

-تكذب

تحرك الصدع في داخله . . انشب أطرافه الحادة في أحشائه . . هزّة بعنف مهشماً حواسه وأحاسيسه فانكفأ على بعضه يتلوى ألماً.

تقاطر الناس . . تجمعوا حول المستوصف . . تحول الجمع إلى طوق حجب عن المكان الضوء والهواء . . امتلأت الدائرة باللغط وردود الفعل . . ثمة نحيب مفجع ظل ينوس . . يتصاعد ثم انفجر ولولة ريح هوجاء راحت تلطم النوافذ والأبواب . فيما كانت الشمس تصب وهجها الكاوي فوق الرؤوس التي كانت مشدودة إلى اكرة الباب كأنها كل شيء على وشك الانفجار .

بعد وقت بدا دهراً خرج الطبيب الشرعي بعد أن دون نتيجة كشفه في حاشية صغيرة ربطاً مع ضبط الشرطة، بعد الكشف على جثة المدعوة جورية بنت جدعان الضبع تبين لنا انها عذراء، ولم نلحظ أي أثر يدل على وقوع عنف أو مقاومة .

وبناء عليه اقفل المحضر واطلق سراح الموقوف .

مضرجاً بالألم . . مهزوزاً . . مذهولاً مما حدث . . بصعوبة وبخطى متعثرة كان يحاول الانسحاب من تحت ركام الصدمة . . ثم راح ينزلق إلى مكان ما تحيطه ظلمة سديمية كما لو كان في قاع بئر عميقة مهجورة . . فيما الضبع يأخذ التي في عمر ابنته إلى غرفة نومه ويغلق الباب .

للمرة الأولى الضبع يلتزم الصمت . . فحيحه يخفت أو يكاد

ينطفيء . . رائحة الموت بدأت تخطف منه عافيته . . الأبيض والأسود لديه سواء . وقع خطى كثيرة يقرع رأسه على الدوام . . صوت ارتطام ضحاياه بالأرض يسرق منه الراحة والنوم .

هاأنتذا ياجدعان الضبع هزيل هرم موشك على الاحتضار . . تطحنك الذيبة وتفتك بك الأوهام . الماضي برمته يطاردك بسوطه .

أنت مثل أمك فاجرة ونكدية . . تجبين . . ومن وراء ظهري

يطأها بقدمه يسوط جسدها بعقاله . . يدور في فراغ البيت . وقع خطى كثيرة يقرع رأسه . . الأبيض والأسود لديه سواء . . هراء ياجدعان الضبع أنت الآن عاجز ومهزوم وطوافك السري في الهزيع الأخير من الليل تحول إلى حرائق تلتهم قامتك .

يدور في فراغ البيت . . رائحة الموت تخطف منه عافيته . . ثم . . ؟!!

الداية أم فرج قالت . . الضبع عمل البلاوي وتسبب في خراب بيوت كثيرة . وأفاد أجير الفران . . انه بعد منتصف كل ليلة كان الضبع يجوس أزقة القرية المظلمة وفي نهاية المطاف يبرك على قائمتيه ويظل يبكي بكاء أشد وحشة من أرض قاحلة .

أما جاسم سائق الميكروباص . . أقسم اليمين انه شاهد الضبع اكثر من مرة وقبل شروق الشمس مقبلاً من ناحية المقبرة المحاذية للطريق العام وهو يلطم رأسه بكفيه لطماً قوياً .

إلا أن شهادة الراعي سويلم أما م رئيس المخفر وضعت خاتمة لكل تلك التقولات التي ظلت تدور حول سيرة جدعان الضبع الأخيرة . . فقد أكد أنه شاهد بأم عينيه اللتين سيأكلهما الدود . . جثة الضبع عالقة وسط المياه الضحلة عند ضفة النهر الشرقية في مكان ينحدر باتجاه النهر اكثر من عشرة أقدام حيث يمتد الدغل بكثافته وتنسحب ظلاله الرمادية فوق صفحة الغمر، وقد غطتها الطحالب وعيدان القصب ونفايات اخرى؟ . .

ابـداع

القطـة

أحمد يوسف عقيلة*

(١)

... أحد المساءات الربيعية

في تلك اللحظة التي يكون فيها قرص الشمس في متناول كفّيك..! اللحظة التي تتوهّج فيها التنانير..وتنعقد حُزم الدخان فوق الوادي.. كانت القطّة تتمدّد في تجويف تحت الصخرة..

(*) أحمد يوسف عقيلة: أديب وقاص من القطر الليبي الشقيق.

غـائبـة عن الوعي . . بلغ الألـم مُنتـهـاه . . حـتى تلاشـى الإحـسـاس بالألم . . !

أفاقت . . استدارت . . غمرها إحساس جارف بالأمومة . . هذه أول مرَّة تعرف طعم هذا الإحساس . .

تأمَّلت . . أسرتها . .

خِمس قُطيطات . . أربعٌ بيض . . وواحدٌ أسود .

تشمَّمتْهم . .

- البياض لي . . والسواد له . . تُرى أين هو الآن . . ؟ لاهَمَّ له سوى النزول من فوق قطَّة . . واعتلاء أُخرى . . ثُمَّ يتلهَّى ويصطاد . . وكأنه لا علاقة له بالأمر . . ! إنه لا يعرف حتى مذاق الألم . . ولكن . . لا بأس . . دعونا نتذوَّق اللحظة الراهنة .

لحستْهم . . واحداً واحداً . . ثُمَّ استلقت من جديد . . ومنحتْهم أثداءها الطافحة بالحليب .

(٢)

في الصباح . . ألقتْ نظرة على صغارها العُميان . .

لقد ارتوتْ . . وهي الآن مستغرقة في نومٍ عميق . . وكل واحد يدسُّ رأسه في حضن الآخر .

خرجت لاصطياد ما يمكن اصطياده . . تطلَّعت حولها . . إنها في مأمنٍ من شقاوة الأولاد . . فقد اختارت هذا التجويف الصخري البعيد . . حتى لا تكون هدفاً للمقاليع .

التفتت إلى بيتها . .

-ولكن ماذا لو تسلّلت إحدى الأفاعي . . ؟

ارتعشت وهي تتصورّ ذلك .

أخذت تُضيِّق الفتحة . . كوَّمت التراب في المدخل . . ثمَّ...

-ماذا يفعل هذا الثعلب الملعون هنا . . ؟ إنه يتشمَّم كل شيء . . لا يجب أن يراني .

عادت . . حشرت صغارها في أعماق التجويف . . وأخذت موقف الدفاع . .

فكّرت :

-إننا قريبون من المدخل . . في متناول المخالب .

وشرعت تحفر إلى الداخل . . وتحفر . . حتى توغّلت . . ولم تعدُ ترى صغارها . .

عادت . . أخذت تلتقطهم من أعناقهم . . وهم يتأرجحون بين فكّي الأمومة . . !

-والآن أصبحتم في مأمن .

مكثتْ قليلاً . . تلتقط أنفاسها . . ثُمَّ أطلعت رأسها من الفتحة . .

-اختفى الثعلب . . لكنَّ رائحته لا تزال قوية .

رفعت أنفها في كل الاتجاهات . .

-آه . . ذلك المخادع يترصَّد من خلف الصخرة . . يظنُّ أنه يخدعني . . صغاري لن يكونوا لُقمة سهلة لأحد .

وبقيت تسدُّ المدخل . .

... في المساء . . حطَّت بُومة على الخَرُّوبة المجاورة . . ونعبت نعيباً فاجِعاً .

-لم يعُد ينقصني سوى البومة . . ! إنها أخطر من الثعلب . . لن تجد صعوبة في الدخول . . لكنني لن أترك صغاري الآن . . سأرى مَن منَّا ستصبر أكثر . . ؟ هل ستبقَين فوق الغصن إلى الأبد . . ؟!

(٣)

... في آخر الليل أخذت القطيطات تموء . . وتتحسَّس الأثداء .

لم يغمض للأُم جفن . .

- ماذا أفعل لحمايتهم . . ؟ ماذا أفعل لدفع الخطر عن العائلة . . ؟ إذا خرجتُ ألتهمهم المُترصِّدون . . وإذا بقيتُ قتلهم الجوع . . ذلك السافل . . يغرز أسنانه في عنقي . . ويقذف في أحشائي عائلة كاملة . . ثُمَّ يختفي وكأنَّ الأمر لا يعنيه . . لو أنه يأتي الآن لتناوبنا الحراسة . . ولكن لا مناص من الخروج غداً . . لابُدَّ من الخروج في نهاية المطاف . . لن أسمح لهم بدفننا أحياء .

أطلعت رأسها . . تأملت القمر الحائم فوق الوادي . . وظِلال الأشجار الباهتة . .

أطلقت البومة ثلاث نعبات متتالية مُؤكِّدةً وجودها . .

ومسحت سحابةٌ ضوءَ القمر . .

(٤)

في الصباح . . رفعت نفسها بوهن من بين صغارها . . التي لم تَكُفّ عن المواء طوال الليل .

زحفت ناحية المَخْرج . . جفّت الأثداء . . كان الجوع ينهشها .

كانت تسمع تكسُّر البَيض في الأعشاش الدافئة . . والزقزقات الأولى للعُصيفيرات الوليدة .

أخرجت رأسها . . استرابت . .

-كالعادة . . الأمور على أسوأ مايُرام . . الثعلب فوق الصخرة . . والبومة في أعلى الشجرة . . ولا شك أن الأفعى تكمن في الجِوار . . إنهم يترصّدون صغاري من فوق ومن تحت . . !

أغمضت عينها . . ثُمَّ . . قررت أن تعود . . لا يزال هناك خيار . . !

سدَّت المدخل بكومة من التراب . . واختفت في ظلمة الصخرة .

... عند ارتفاع الضحى . . بدأت كومة التراب تتحرَّك . .

انتصبت أُذنا الثعلب . . أدارت البومة رأسها . . تكوَّرت الأفعى . .

انزاح التراب . . برز المخلبان . . الرأس . . اكتمل ظهور الجسد بصعوبة . .

كانت مُنتفخة . . تتمايل . . وأثداؤها تنزُّ بالحليب . .

انحدرت مع الوادي . . تمشي بهدوء . . لا يبدو عليها أثر للخوف . . أو القلق .

... وتسابق المُترصِّدون . .

كانت الأفعى أول الداخلين . . فقد كانت أقربهم . .

توغَّلت . . أحسَّت بدفء التراب . . أخرجت لسانها تلتقط الرائحة الشهية . . ولكن ...

لم يكن هناك أثرٌ لشيء . . لاشيء سوى نُتَفٍ من الوبَر . . وبُقَعٍ من الدَّم . . !

* * *

الثقافـة العربيـة

سهيل عروسي *

الاشتقاق اللغوي:

الثقافة: أصل معناها الحذقُ والفطنة. ففي المنجد في اللغة والإعلام: ثقف أي صار حاذقاً. وثاقفه أي غلبه في الحذق. وتثاقفا أي تغالبا في الحذق.

(*) سهيل عروسي: باحث من سورية، ينشر في الدوريات العربية والمحلية.

ثقف الرمح: قومه وسواه. والمثقف هو الرمح في عرف الشعراء. وثقف الرجل أي أدركه وظفر به كما جاء في الآية القرآنية:

﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم. . .﴾ سورة البقرة ١٩١.

وفي لسان العرب: ثقف الشيء، حذقه. ورجل ثقف، حاذق الفهم.

والعرب تقول عن الحذق والفطن بأنه حاد الذهن، تأسيساً على المعنى المادي لقوة الرمح في صلابته وحديته. وبهذا يمكن القول بأن[1] «الجذر: ث. ق. ف يتحرك في حقل دلالي يمتد بين عالمي القدرة العقلية (حذق - فطن - فهم) والقدرة التغلبية (قوّم وسوّى وأدرك).»

مدخل عام:

تعاني الثقافة العربية، ماتعانيه الأمة العربية من العديد من الأمراض، بعضها يمكن إرجاعه إلى عوامل ذاتية وبعضها الآخر إلى عوامل موضوعية وفي كل الأحوال فإننا أمام مريض يزداد مرضه مع مرور الأيام ويتطلب الأمر، السرعة في العلاج لأن أي تأخير سيزيد من صعوبة العلاج.

وفي حقيقة الأمر فإن للمشكلة الثقافية العربية وجهان كما يرى د. حسام الخطيب[2]:

١- وجه طبيعي تاريخي: ناجم عن طبيعة مرحلة التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي تخوضه الأمة العربية على تفاوت في الدرجة بين أقطارها الاثنين والعشرين.

٢- وجه مصطنع قصدي: ناجم عن وجود مؤامرة امبريالية، صهيونية هادفة إلى إرباك الثقافة العربية وإحلال ثقافات اقليمية تحل محلها، تجد مثلها الأعلى ولونها الخاص في منابع الثقافة الغربية.

إن الجهود الرسمية التي بذلت من المؤسسات العربية المعنية بالشأن الثقافي بقيت عاجزة، ليس فقط عن متابعة التطورات في الساحة الثقافية

العالمية وإنما في عدم القدرة على صياغة مبادئ وأسس تكفل تحقيق نهضة ثقافية أو على الأقل الإجابة على أسئلة مشروع النهضة والتي بقيت معلقة حتى الآن.

فعلى سبيل المثال وليس الحصر، عندما يجتمع وزراء الثقافة العرب (مازالت بعض الدول العربية تلحق وزارة الثقافة بوزارة سيادية وبعضها الآخر يتعامل معها كمجرد شكل يجمل مؤسسات النظام الحاكم).

ولوضع استراتيجية ثقافية، عربية، قومية، فإنهم يعترفون بأن هناك صعوبات وعوائق تحول دون الوصول إلى الهدف الثقافي المنشود، ولكنهم لايتناولون أصل المشكلة وأعني بذلك، الدولة القطرية، فهم يتحدثون ولايتحدثون، يتحدثون عن كل شيء ولايتحدثون عن شيء، فحقيقة الأمر إن من يتحدث عن كل شيء فهو لايتحدث عملياً عن أي شيء.

وفي كل الأحوال فإن التوصيات والقرارات تأخذ طريقها إلى الادراج، ربما قبل أن تأخذ الأرجل طريقها إلى المطار للعودة وكأنك يا أبا زيد ما غزيت. ولو كان الأمر غير ذلك، فلم نحن الآن بهذا الوضع المزري والمريع؟! صحيح أن[٣] «التعاون العربي الثقافي تصدر اهتمامات الدول المؤسسة للجامعة ابتداءً من لقاءاتها الأولى في اللجنة التحضيرية (٢٥/ ٩/ ١٩٤٤) وانتهاء بموافقة مجلس الجامعة العربية على المعاهدة الثقافية العربية (٢٧/ ١١/ ١٩٤٥) وفي هذه الفترة تحولت الجامعة من منسق للعلاقات الثقافية الثنائية بين الدول العربية إلى مسؤول عن عمل ثقافي لاتستطيع أية دولة عربية النهوض به وحدها».

لكن هذا التعاون لم يرقَ إلى مستوى بناء العمارة الثقافية العربية إذ بقيت شؤون الثقافة تعالج كما تعالج بقضية القضايا الهامشية[٤].

لقد عقدت الجامعة العربية العديد من المؤتمرات الثقافية وأنشأت العديد من المعاهد المتخصصة وأعقب ذلك ولادة المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم وكان الهم الأساسي هو تحقيق الاستقلال الثقافي وقد توجّت جهدها في: الخطة الشاملة للثقافة العربية في عام ١٩٨٥. فهل تحقق هذا الاستقلال؟.

«لقد رفعنا شعار الوحدة العربية، وشعار الثقافة العربية الواحدة، لكننا في ممارساتنا عملنا مايلي: (٥)

ـ كتبنا تاريخنا كتابة قبلية أو إقليمية أو طائفية.

ـ يفترض أن تكون الجامعة العربية، جامعة أمة واحدة وثقافة واحدة ولكن بعض ممارساتها تؤكد أنها تكرس الإقليمية وإن الدراسات الأكاديمية المختلفة في الجامعة تكرس الإقليمية وتجزئ الثقافة.

ـ غدا جواز السفر أهم شيء في حياة الإنسان العربي وفي الوقت الذي يستطيع الكاتب أحياناً الانتقال من بلد عربي لآخر، نجد كتابه لايحمل جواز سفر مماثلاً ويحظر عليه الدخول إطلاقاً فاغتربنا عن بعضنا ثقافياً.

ـ الدعوة إلى إحياء الثقافات القديمة، فرعونية، فينيقية، بربرية، بابلية بهدف تحطيم الثقافة العربية الواحدة ومارافق ذلك على صعيد اللغة والحرف».

لقد قدّم العديد من المفكرين والمثقفين العرب مشاريعاً ثقافية وبرغم ذلك لم يتحقق أي تقدم جدي في المشروع الثقافي العربي، ومرد ذلك باعتقادي هو افتقارنا للإرادة السياسية ودونها خرط القتاد.

من مشكلات وسمات النظام الثقافي العربي:

يعاني النظام الثقافي العربي العديد من المشكلات والتي أصبحت مع مرور الزمن سمات له نذكر منها:

١ـ الإحساس بالدونية أو مايمكن أن نطلق عليه، الاستلاب الثقافي: يسود شعور شبه عام، على المستويين الفردي والجمعي بدونية ثقافتنا أو أننا

دون الآخرين. فنقوم باستيراد نماذج/ قدوة من خارج تاريخنا وحضارتنا وكأن لاثقافة لدينا، ولانماذج حضارية منيرة، وكأن ابن خلدون وابن رشد وابن باجه وابن حزم والمقريزي... إلخ ليسوا منا ولسنا منهم.

ينعي فكتور سحاب على هؤلاء العرب المنبهرين بالثقافة الغربية[٦] (التيار الانبهاري وفق د. عبد الإله بلقزيز في تصنيفه للتيارات الثلاثة في الثقافة العربية، إضافة إلى التيار الفوضوي والتيار الثاقفي النقدي) بزعم مواكبة العصر وكان العصر قابع في منطقة جغرافية واحدة اسمها، الغرب.

ولقد حثّ الكاتب على ضرورة الاهتداء إلى صيغة عربية معاصرة لطبيعة بلادنا وبالمقابل ندد سحاب بدعاوى مواكبة العصر عن طريق نقل أفخم ناطحات السحاب وأظهر بأن ذلك اقرار بالإنتماء إلى عصور متخلفة وتعبير عن مشاعر انبهار وعقدة نقص حيال مظاهر ليس لها علاقة عضوية بأرضنا وتراثنا. أما د. شاكر مصطفى فيجد[٧] «تياراً بهرته الثقافة الغربية فهو لايكاد ينظر إلى أمته وحاجاتها وواقعها وإمكاناتها إلا من خلال النظارات الغربية، هذه النظرة لاتؤثر على فكره فقط ولكن على تعبيره اللغوي أيضاً عن هذا الفكر وعلى فنونه وأسلوبه في الحياة حتى درجة الغرق».

ويرى عبد الله العروي، إن المشكلة تكمن في المثقف ذاته[٨] «فالمثقف العربي بسبب تكوينه المجرد، يميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق».

ولم يقتصر الأمر على الانبهار بكل ماهو غريب، بل طال، ليصل إلى قاماتنا الفكرية والثقافية المديدة، ومازلت أذكر، كيف عيّر بعضنا أبا الطيب المتنبي، بأن والده كان سقاء في الكوفة، وكيف يطمس الغرب عيوب عمالقته معتبراً إياها في الجانب الشخصي ومبقياً على إبداعاتهم منارة للأجيال والأمثلة أكثر من أن تحصى ف[٩] «دوستويفسكي كان مقامراً ومصاباً بالصرع ولكن لم يكن هناك روسي واحد أو سوفييتي عيره بذلك.

والموسيقار النمساوي موتسارت الذي قضى نحبه في زهرة شبابه (٣٥ سنة) نتيجة فعل لاأخلاقي إذ عشق زوجة صديقه وقيل بأنها حملت منه. وبعد قرنين من وفاته هناك من يتهم الزوج المخدوع بأنه كان وراء موت الفنان العظيم! ومع ذلك فالشعب النمساوي لايعتز بأحد اعتزازه بهذا الرجل بل إن حكومة النمسا فاوضت حكومة تشيكوسلوفاكيا من أجل الحصول على قصاصات شعر موجودة في متحف موتسارت في براغ، ذلك أن موتسارت قصّ شعره يوماً في أحد منازل براغ فتحولت إلى متحف. وكذلك أديب ألمانيا الكبير غوته الذي عشق فتاة من عمر حفيداته وهو شيخ وعاش سنوات طويلة في بلاط كارل أوغست، دوق فايمر ويعتبره الألمان بأنه وحده عبقري العالم. ومن يستطيع أن يباحث الإنكليز في كلمة واحدة عن شكسبير. ولم نسمع أحداً عيّر سقراط بأن أمه كانت قابلة (داية) بل إنه هو نفسه كان يعتز بذلك وكان يقول: إن عملي يشبه عمل أمي فهي تولد الأجسام وأنا أولد الأفكار. وعندما سأل الإسكندر المكدوني أستاذه أرسطو عن حاجته قبل أن يغادر (الاسكندر) البلاد فقال أرسطو أرجو أن ترسل لي بعض الكتب من البلاد التي تمر بها فكان أن أمر الإسكندر بإنشاء بريد خاص لإرسال الكتب إلى معلمه - معلم الإنسانية الأول».

ومازلت أذكر[١٠] «معارك ثقافية في سورية ١٩٧٥ - ١٩٧٧» وأساليب التخاطب الراقية!! والاتهامات الموزعة والمفتقرة إلى أبسط أدبيات الحوار والتي عكست التوتر الاجتماعي والسياسي بين القوى المختلفة والتي لاتزال آثارها مستمرة، عبر حوار هنا، وندوة هناك، مقال هنا، وكتاب هناك، والتي يعكس استمرارها، حالة الخواء الفكري وعدم قبول الآخر، الذي أصبح قبوله، ضرورة وفضيلة.

٢- **العزوف العام عن القراءة:** وقد رافق ذلك انحسار الإنتاج الثقافي وتراجع في درجة الوعي، الذي لايتطور إلا من خلال القراءة، التي هي المكون الأهم للثقافة[١١] «في دراسة اجتماعية ميدانية للوعي السياسي لدى

الشباب العربي المثقف أجراها الباحث نزار إبراهيم على عينة من الشباب الموظفين والمعلمين والصحفيين والأطباء ممن حصلوا على شهادة الثانوية فما فوق، كانت النتائج كالتالي:

١ . ٣٣٪ لايقــرؤون الصــحف والمجــلات أو أية دورية فكرية ولايهتمون مطلقاً بهذه المسائل.

٢ . ٣١٪ يهتمون بشكل أساسي بالمجلات الفنية (الشبكة ـ الموعد ـ فوتوريما ـ سمر ـ فيروز ـ الشرقية).

٣ . ٢٥٪ يهتمون بمتابعة الدوريات المؤدلجة بإطار فكري وطني أو تقدمي.

٤ . ٧٦٪ لايهتمون بمسائل الإيديولوجيا والأحزاب السياسية.

٥ . أعربوا عن رفض المشاركة والفعل في حركة الصراع وحتى مقولة (دع السياسة للسياسيين) هذه المقولة التضليلية المكشوفة الغايات والتي كانت مرفوضة حتى من قبل طلبة المدارس الإعدادية والثانوية، حيث كان يتم شرحها على أنها مقولة استعمارية روّج لها المستعمر لعزل أبناء البلاد عن السياسة والنضال ضد وجوده على أرضنا فإن ٤٥٪ من أفراد العينة وافقوا عليها «أي مقولة دع السياسة للسياسيين» ومن الطبيعي أن ينعكس هذا العزوف على حركة الكتاب ففي بلد مثل سورية، على سبيل المثال، المتميزة في الثقافة والأدب وأشكال الفنون المتنوعة لايُطبع أكثر من ٣٠٠٠ نسخة من الكتاب وعلى الأغلب لايسمح بإعادة طباعة الكتاب مرة ثانية إذا كان منشوراً من وزارة الثقافة أو اتحاد الكتاب العرب!.

وفي هذا الإطار يقدم المفكر أنطون مقدسي مبادئ عامة من أجل سياسة ثقافية عربية تعتمد النقاط التالية: (١٢)

* تعليق وجهات النظر الخاصة والانفتاح على الثقافات العالمية كلها.

* التطلع نحو المستقبل فالماضي يستمد أهميته من المستقبل الذي يستعيده.

* إعطاء الأولوية للثقافة العامة أي للقارئ الذي يقبل عفوياً على الكتاب ووضع خطة خاصة لتثقيف الشعب وحثهم على المطالعة.

* جعل الطالب يقبل على القراءة عفوياً منذ صغره وتنمية هذا الميل بحيث يصبح ملكه عندما يكبر. وفي هذا يجب:

* تحديث اللغة العربية وجعلها لغة المستقبل لا لغة الماضي.

* تحديث العقل العربي وربط مسألة التحديث بالحضارة الحديثة ومفاهيمها.

٣- ضعف الأساس **العلمي** للثقافة[١٣] «إذ تتعايش الأفكار المتخلفة إلى جانب المادة العلمية - المحراث بجانب الحاسوب - مما أدى إلى نشوء أجيال لا تملك ثقافة عامة منسجمة ومتوازنة ومشبعة بالروح العلمية».

ويتجلى ضعف الأساس العلمي أكثر مايتجلى في طبيعة وخصائص الكتاب العربي الموروث الذي يتميز[١٤]:

* كونه شعرياً خطابياً، التحليل فيه، كثيراً مايستخدم لغرض آخر، هو مثلاً إعطاء حكم قيمة أو إبراز قدرة الكاتب على البيان الجميل.

* كون الطابع الشخصي أقوى فيه، بكثير من الطابع الموضوعي.

* كونه لم ينتقل تماماً من مرحلة الكلام إلى مرحلة الكتاب. وعموماً فالكتاب العربي هجين بجملته يعوزه بالدرجة الأولى الموضوعية والروح النقدية.

٤- عدم استقرار منهاج التعليم[١٥] وضعف تأثيره القيادي في عملية التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وأدى هذا إلى عدم توفير التثقيف الإيديولوجي الذي يتيح للأجيال الناشئة أن تشكل لديها خلفية ثقافية صالحة لنشوء وعي ثوري لواقع حركة تطور المجتمعات العربية.

يقول طه حسين: الصبي منذ يدخل المدرسة موجه للامتحان أكثر مما هو موجه للعلم، موجه ومهيأ للامتحان أكثر مما هو مهيأة للحياة.

ومن تقرير: خطاب مفتوح إلى الشعب الأمريكي.

- أمة في مواجهة الخطر - ورد مايلي:

لو قامت قوة معادية بفرض أداء تعليمي قليل الجودة على الشعب الأمريكي لاعتبر ذلك مدعاة للحرب (للمزيد في هذا المجال يمكن العودة إلى مؤلفنا: تحديات المستقبل - دار الأهالي - ص٢٠٥ وحتى ٢٢٠).

٥- غياب المناخ الديمقراطي عن الساحة الثقافية: وهذه مسألة قديمة في تاريخنا العربي، إذ أن الصراع لم يتوقف بين السيف والقلم والذين نذروا أنفسهم لحمل الرسالة دفعوا ثمناً باهضاً وما أكثرهم (١٦).

وإذا كان النتاج الثقافي يعكس الحالة السياسية، الاجتماعية، فيمكن النظر إلى نماذج من عناوين بعض الكتب تظهر مدى الروح الديمقراطية التي كان يجري فيها الحوار بين الخصوم والتي لازالت آثارها قائمة: (١٧)

* اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية تأليف ابن قيم الجوزية.

* حزّ الغلاصم في افحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر تأليف ابن الحاج القفطي.

* السيف اليماني في نحر الأصفهاني صاحب الأغاني تأليف وليد الأعظمي.

* الصارم الحديد في الرد على كتاب سلاسل الحديد تأليف محمد أمين بن علي السويدي.

* الصارم المسلول على رد شاتم الرسول تأليف محمد بن تيمية.

* الصارم المشهور على أهل التبرج والسفور تأليف محمود بن عبدالله التويجري.

* الصارم المنكي في الرد على السبكي تأليف ابن عبد الهادي.

* الصاعقة المحرقة في الرد على الزندقة تأليف أحمد بن عبد الله السويدي.

* الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة تأليف الهيثمي.

* الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة تأليف ابن قيم الجوزية.

* نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق تأليف ناصر الدين الباني.

٦ـ طبيعة النظرة إلى الثقافة:[١٨] إذ يكاد «يقتصر مفهوم الثقافة في الدراسات العربية غير المتخصصة على الفكر ويتم استبعاد المكونات الأخرى ودراستها في داخل مجالات مختلفة كالشريعة وفقه المعاملات والتراث ونظرية الأدب والفن والموسيقا ولعل السبب الأساسي في ذلك أن علم الإناسة الذي أعطى لمفهوم الثقافة أهم مضامينه لازال يحتل حيزاً ضيقاً في الدراسات العربية مما جعل نظرتنا إلى الثقافة فكرية أكثر منها إناسية (أي أنها تركز على الجانب الفكري دون المكونات الثقافية الأخرى) خصوصاً إذا وضعنا في عين الاعتبار أن علم الإناسة يطرح على العرب وسكان العالم الثالث عموماً مشاكل تكاد تكون مستحيلة التجاوز، ذلك أن القضايا التي يطرحها العرب في مستوى علم الإناسة لازال باحثو العالم الثالث إلى اليوم يدرسونها في مستوى علوم الاجتماع والسياسة والتشريع فلا زال عالم الاجتماع العربي يدرس مؤسسات ومظاهر مثل القبيلة والثأر وتعدد الزوجات كما إن الواقع السياسي لازال يخضع لمنطق تقليدي تتشابك فيه الأسرة بالقبيلة والمذهب والطائفة. إن مادة الإناسة هي موضوع لقضايا راهنة أما في العلوم الإنسانية العربية فنستطيع القول إنّ علم الإناسة مغيب لأسباب موضوعية وقاهرة وهو مايجعلنا لانستفيد بالقدر الكافي من الثورة التي حققها هذا العلم على مستوى الثقافة وهو مايجعلنا نحصره في إطار الفكر النظري بما يفضي إلى محاذير خطيرة، فالنظر إلى الثقافة من منظور

لا إناسي يؤدي إلى تمويه طابعها الإنساني المحايث والمستقل وإعداد المناخ الملائم لنمو النزعات الكليانية والمطلقة ولعل هذا مايفسر جزئياً الفعالية المستمرة للنزعات الماضوية داخل الثقافة العربية التي تنادي بإعادة الحياة إلى مجموعة من الصيغ والتصورات المتجاوزة التي استنفدت جميع مبررات وجودها».

ومن الضروري الإشارة في هذا الإطار إلى أن المثقف العربي يختلف بصورة جوهرية عن المثقف الغربي[١٩] «الذي لايعبأ إلا بالقضايا الثقافية في حدودها الضيقة خصوصاً بعد تراجع الفلسفات والايديولوجيات المعبئة كالوجودية والماركسية وهيمنة التصورات البنيوية والوظيفية التي تقوم أساساً على الفصل بين الاجتماعي والسياسي والتاريخي وبين الثقافي».

٧- نظام ثقافي تابع ومخترق: إن النظام الثقافي العربي تابع للمراكز الامبريالية ومخترق من الداخل بمجموعات من المدافعين عن السلطة القطرية ومؤسسات البنى الاجتماعية السابقة للقومية ومتخلف تسوده التشريعات القطرية مما أدى إلى غياب التخطيط الذي بدوره[٢٠] «قاد إلى سيادة العفوية والعشوائية وتراجع الوعي وتراجع دور العقل ودور الثقافة في كل ميادينها» وضعف نوافذ المجتمع المدني وبواباته من علمانية وتسامح بشقيه السياسي والاجتماعي.

كل ذلك أدى إلى سيادة مجموعة من المظاهر، من فقدان المصداقية والفهلوة وغياب النقاء والطهارة وسيطرة المؤقت على الدائم، والزائل على الخالد، وأصبح اللهاث وراء المتع الرخيصة عنواناً للشطارة الاجتماعية مما قاد في نهاية المطاف إلى تغييب الثقافة الجادة والهادفة وتغليب الثقافة الاستهلاكية، الهابطة والتي أفرزت فناً خليعاً (شعراً وأداءً وموسيقى) معلنة في ذات الوقت انتهاء مرحلة التنوير العربي في الفكر والأدب والفن والدخول في مرحلة غير واضحة المعالم، غير واضحة الرؤية ولاتستند إلى أي فكر فلسفي.

فهل كما يقول ابن خلدون: «إذا نزل الهرم بدولة فإنه لايرتفع» أم نسرع الخطى للخروج من المأزق؟.

يرى محمود أمين العالم أن مأزق العرب يتجسد في الدولة القطرية التي أفرزت ثقافة رسمية اتسمت بأنها ثقافة تجزيئية نفعية، تفتقد الأسس الموضوعية والرؤية الشاملة الكلية وهي ذات حس وطني شوفيني، انفعالي، زائف، يغلب عليها الطابع التقني الشكلاني الخالي من العمق الإنساني. وهي ثقافة آنية، لحظية أحادية الاتجاه تفتقد الحس التاريخي، ثقافة استهلاكية، استمتاعية، سطحية، تفتقد الحس العميق بالهوية الذاتية والقومية وبالتالي فهي ثقافة مهرجانية أكثر منها ثقافة تأسيس وعي قومي.

٨ـ الأحزاب السياسية ودورها الثقافي: إن الحزب السياسي هو بالأصل حالة ثقافية، مشروع ثقافي يستخدم التعبئة والتنظيم وسيلة للوصول بالفكرة إلى مبتغاها وغالباً ماتكون أهداف الأحزاب نبيلة وعامة. وبالتالي فإن المهمة الملقاة على الأحزاب في تفعيل المسألة الثقافية وتجذيرها هي مهمة لاتعلوها ولاتسبقها مهمة أخرى.

وربما يكون دور الحزب السياسي أهم من جميع مؤسسات المجتمع السياسي والمدني ومن هنا فعلى الأحزاب في هذا الصدد مسؤولية كبرى في[٢١] «بناء أعضائها أولاً وأن تعمل في سبيل ثقافة وطنية متنوعة في داخلها، تكون الأساس لحياة سياسية غنية من دون أن تضحي بوضوحها الفكري وأن تعمل وبشكل مستمر ودؤوب من أجل اغناء الثقافة الوطنية واعتبار هذا الهدف مساوياً في الأهمية للأهداف السياسية».

إن المطلوب من الأحزاب السياسية، العمل على تثيقف المجتمع قبل تسييسه وهذا يتطلب من الأحزاب الانتباه إلى مسألة مهمة جداً وهي أنه في غمرة النشاط التنظيمي تسعى تلك الأحزاب إلى استقطاب أكبر عدد ممكن من الجماهير بقصد الاسراع في عملية التحول المجتمعي، والخوف هنا أن تكون النوعية ثمناً لهذا التحول وأن يكون التحول على حساب النوع، إذ

ليس أخطر على الحزب من أن يصبح الجميع منضوين تحت لواء تنظيمه وفي هذه الحالة فإن الإنضواء التنظيمي لايعني بالضرورة الانضواء العقائدي وهنا يصبح الحزب في مرحلة صراع مع الذات وينشغل بهمومه التنظيمية لإخراج أولئك الذين يحملون بطاقة الحزب ولايحملون فكره وبالتالي يضيع الهدف العام الذي هو تحقيق التغيير المنشود، إذ أن حزباً يفتقر إلى الوحدة الفكرية يصعب عليه تحقيق الوحدة المجتمعية إذ أن قوة العقيدة تعكس قوة التنظيم بينما ليس من الضروري أن تعكس قوة التنظيم قوة العقيدة، خاصة في ظروف استلام الحزب للسلطة.

وأرى من المفيد أن نذكر بأن أي حزب لايثقف أعضاءه، يثقف أعداءه، ربما كان هذا مدخلاً لأن تعيد الأحزاب النظر بمنهجها وممارساتها، مستذكرين كونفوشيوس عندما سئل:

ما الذي يجعل الإنسان متفوقاً؟ أجاب: أن يثقف ذاته.

وماذا أكثر؟ أجاب: أن يثقف ذاته لمساعدة الآخرين.

ثم ماذا؟ قال: أن يثقف ذاته بهدف مساعدة الناس أجمعين.

مظاهر لاتعكس الحقيقة:

إن الثقافة العربية، تمر حقيقة بأزمة حادة، ليس من السهل تجاوزها خاصة أن هناك بعض المظاهر الخارجية التي توحي بعدم وجود أزمة، من هذه المظاهر:

١- اتساع ظاهرة معارض الكتاب، الذي يمكن أن يشير إلى اتساع عدد القراء ولكن المتمعن في هذه الظاهرة سيجد أن أغلب الكتب المعروضة والمباعة هي من ثقافة الماضي، أو إعادة انتاج لتلك الثقافة (للمزيد يمكن العودة إلى مؤلفنا تحديات المستقبل - ص٢٨٨).

٢- الانتماءات الضيقة: إن ارتفاع نسبة المتسبين إلى الأحزاب، قد يعني للوهلة الأولى، ازدياد نسبة الوعي الوطني، ولكن حقيقة الأمر إن

تلك الانتماءات الضيقة تجد لها محلاً شرعياً للنمو في ظل الانتساب الجديد، فالناس تنتسب إلى الأحزاب ولكنها تنتمي إلى البنيات الضيقة (العشيرة، الطائفة). وانتسابها يعكس رغبة في تحقيق مصلحة، فهو مؤقت بينما الانتماء إلى البنيات الضيقة هو انتماء حقيقي، وفي كثير من الأحيان عندما يحدث التنازع بين الانتساب والانتماء فإن المنتصر هو الانتماء إذ سرعان ما يتخلى الحزبي عن بطاقته ليلتحق بالعشيرة أو الطائفة والأمثلة أكثر من أن تحصى في الواقع العربي وربما كان تنامي الحركات الأصولية مؤشراً واضحاً على ذلك.

هوامش وإحالات

(١) مجلة دراسات عربية ـ العدد ٩/ ١٠ ـ ١٩٩٩ ص٩ ـ ١٠

(٢) الثقافة والتربية في خط المواجهة ـ د. حسام الخطيب ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ١٩٨٣.

(٣) مجلة المعرفة السورية ـ العدد ٤٣٠ ـ ١٩٩٩ ـ ص٦٣ سمر روحي الفيصل.

(٤) من المعروف إن المفكر القومي ساطع الحصري كان مشاوراً فنياً للإدارة الثقافية في الجامعة العربية حتى ٣٠ كانون الأول ١٩٥٠ ثم استقال معللاً ذلك بضعف نشاط الإدارة الثقافية وعدم اقتران الدراسات بالأفعال. هذا كان في البدء حيث المد القومي كان في أوجه فما بالك الآن؟!.

(٥) وحدة الثقافة العربية ـ منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب ـ الأردن ـ عمان ـ ص١٦٠ ـ ١٦١.

(٦) مجلة الفكر العربي ـ العددان ٨٥/ ٨٦ ـ ١٩٩٦ . برهان زريق ـ ص٧٠.

(٧) مجلة عالم الفكر ـ المجلد التاسع عشر ـ العدد الأول ـ ١٩٨٨ ـ شاكر مصطفى ـ ص٣٦.

(٨) ثقافتنا في ضوء التاريخ ـ عبد الله العروي ص١٧٦.

(٩) نصر الدين البحرة ـ أوراق ثقافية ـ مع المتنبي ـ صحيفة تشرين السورية العدد ٧٤٦٩ تاريخ ٣١/ ٧/ ١٩٩ .

(١٠) جمعت هذه المعارك وأشلائها في كتاب صدر عن دار ابن رشد تحت عنوان: معارك ثقافية في سورية ١٩٧٥ ـ ١٩٧٧ . إعداد وتقديم: محمد كامل الخطيب ـ بو علي ياسين ـ نبيل سليمان ـ ١٩٧٨ . وقد كان كتاب «الأدب والأيديولوجيا في سورية لأبي علي ياسين ونبيل سليمان» قد مثّل الساحة التي دارت حولها (وعليها) تلك المعارك. والذي لقي اهتماماً ندر أن لقيه كتاب نقدي سوري من قبل وهو قد جاء بعد عشرين عاماً تقريباً من كتاب «في الثقافة المصرية» لمحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس الذي أحدث هو الآخر نقاشاً واسعاً في الساحة الثقافية المصرية.

(١١) مجلة الوحدة ـ العدد ٥٨/ ٥٩ ـ د. خضر زكريا ـ ص٢٧١ .

(١٢) مجلة الوحدة ـ العدد ١٠ ص٩٨ ـ ١٠٧ .

(١٣) بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ـ جلال فاروق الشريف ص١٩ .

(١٤) مجلة الوحدة ـ العدد ١٠ تموز ـ ١٩٨٥ ـ أنطون مقدسي ـ ص٩٩ ـ ١٠٠ .

(١٥) مرجع سابق (١٣) ص١٩ .

(١٦) للمزيد يمكن العودة إلى: فصول من تاريخ الإسلام السياسي ـ هادي العلوي ـ مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ط١ ١٩٩٥ ص١٧٩ وما بعد.

(١٧) برهان بخاري ـ صحيفة تشرين السورية العدد ٧٤٧٠ تاريخ ١/ ٨/ ١٩٩٩ ـ زاوية آفاق.

(١٨) مجلة الوحدة ـ العدد ١٠١/ ١٠٢ ـ ١٩٩٣ ص٤٦ و٤٧ .

(١٩) نفس المرجع السابق ص٥٠ .

(٢٠) مجلة النهج ١٢ ـ خريف ١٩٩٧ ـ العدد ٤٨ ـ كريم مروه ص٩ .

(٢١) مجلة الطريق ٥ ـ أيلول، تشرين الأول ١٩٩٥ ـ نصري خضر الطرزي ص١٠١ ـ ١١٣ .

المرأة بين الحب... والشعراء

محمد منذر لطفي *

الشعر بستانٌ رائع الجمال ولا كالبساتين.. والنســاءُ أزهارٌ مــتنوعــةُ العطر واللون في ذلك البستــان الجميل، وكما أن لكل زهرة حسناءَ من تلك الأزهار أرجاً وألقاً خاصَّيْن بها، كذلك فإن لكل شاعر أرجاً وألقاً خاصَّيْن به، وفي هذا المجال تقــول الشــاعــرة الألمانيــة المعــاصــرة والمُجــدِّدة [إيفاشتريتْ ماتر] من برلين:

(*) محمد منذر لطفي: أديب وشاعر من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. من دواوينه: «جميلة هي الحياة».

«إن الشعراء كالأشجار في العطاء، فالأحداث العاطفية تمر بهم كافة كما تمر دورة الفصول الأربعة بأشجار البستان كافةً أيضاً، ولكنَّا نرى في نهاية دورة الفصول.. ومع بدء كل موسم.. أنَّ كُلَّ شجرة قد أعطتْ ثمارها الخاصةَ بها.. المختلفة عن ثمار جاراتها الشجرات الأخرى في البستان.. بالرغم من تعرض جميع أشجاره كافة لحدث واحد.. ، وطبيعة واحدة.. وأعني بهما دورةَ الفصول».

وكذلك الشعراء.. فإنَّ الأحداثَ العاطفية وأنسامَ الجمال والغزل تهبُّ عليهم.. وتمر بهم جميعاً، إلا أنَّ مواسم الإبداع والعطاء تختلف باختلاف الشعراء واختلاف النساء، على الرغم من أن الموضوع واحد.. وهو الحب..!

أولاً- كيف بدأ الحب على الأرض..؟:

يُجمع علماء الأدب والنفس والاجتماع ووظائف الأعضاء في كل مكان وعبر كل زمان على أن عاطفة الحب.. أوما اصطُلح الأوربيون على تسميته بـ[أنت.. وأنا] التي تجمع بين الرجل والمرأة.. هي من أبرزوأهم وأسمى العواطف الإنسانية على الإطلاق.. بل وتتصدر رأس القائمة في تصنيف تلك العواطف وتسلسلها دون منازع.. منذ خلق اللهُ أبانا «أدم» وأُمَّنا «حواء»، فالرجل يحب المرأة.. والمرأة تُبادله هذا الحب.. وتَرَدُّ على التحية بمثلها أو بأحسن منها.

وهذه العاطفة المتبادلة بينهما هي التي ضمنت استمرار حياة البشر فوق سطح كوكب الأرض.. منذ هبط «أدمُ» وزوجه «حواءُ» إليها، بعد أن أطاع الرجلُ المرأة وأكل من الشجرة المحرمة، حيث كان لسحرها الأنثوي وجمالها الفاتن أثرٌ كبير عليه.. أدَّى، إلى وقوعه في الخطأ.. وارتكابه للمعصية، أثر لا يقلُّ سلطاناً عن أثر الشيطان الذي وسوس «لآدمَ» بأنه سيدلُّهُ «على شجرة الخُلْد ومُلْك لا يبلى» حسبما ذكر القرآن الكريم (١).. ومن قبله الكتب السماوية كافة.

وتذكـــر مـــعظم الروايات أنَّ آدمَ وحـــواء هبطا الأرضَ في مكانين مُـختلفين، ثـم أخذ كلٌّ منهـمـا يـبحث عن نصفـه الآخر الذي لا حـيـاة له بدونه.. وهكذا قضيا الأيام والليالي الطِّوال وهما يبحثان عن بعضهما، ويُعانيان السَّغب والنَّصب.. وشَظَف العيش وكبير العناء.. من أجل تحقيق أجمل وأفضل مهمة انسانية.. وهي اللقاء، إلى أن شاء الله لهما أن يلتقيا.. وهكذا كان، حيث تم اللقاءُ الأرضي الأول بينهما على هضبة أو قُلْ جبلٍ صغير قليل الارتفاع، بعد أن بدأتْ «حواء» بصعود سفحه الجنوبي الغربي.. في الوقت الذي كان فيه آدم يصعد سفحه الشمالي الشرقي.. وعندما وصلا القمة.. وشاهد كلٌّ واحد منهما الآخر عن قرب.. وتعرَّف عليه وعرفه.. أسرع آدم نحو حواء.. وأسرعت حواء نحو آدم، وشفتاها تُتمتمان بأول جملة إنسانية لُفظتْ فوق سطح الكرة الأرضية.. تُعبِّر بها الأنثى عن فرحها الغامر بلقاء الرجل.. وهي تُشير إليه وتقول: [ها.. هوَ، ها.. هو] (٢)، تلك العبارة التي أصبحتْ فيما بعد.. ومنذ ذلك التاريخ المبكر السحيق.. الضارب في أعمق أعماق الزمن والإنسان.. وحتى يومنا هذا.. رمزاً للتعبير عن فرح المرأة بلقاء الرجل.. وهو ما نراهُ الآن جليّاً واضحاً في حفلات الأعراس التي تُقام اليوم.. مع تحوير بسيط في تلك العبارة.. لتصبح بدلاً من [ها.. هوَ، ها.. هو] بالفصحى، [هو، ها.. هو، ها] بالعامية، وهي ما نسمعهُ من النساء قبل الزغاريد، وبعد كل «هنهونة» تُرافق زفَّة العريس.. ونزول العروس من مقعدها ومشيتها نحوه لاستقباله ولقائه، ثم السير معاً للجلوس في مكانيهما المخصَّصين وسط «هناهين» الصبايا.. وزغاريد الحسان. (٣)

ومنذ ذلك الوقت سُـمِّيَ ذلك الجبل الصغير الذي يقع في المملكة العربية السعودية.. بجبل «عرفه» أو «عرفات» كما تقول العامة.. تخليداً وتذكيراً بأول وأسمى، لقاء وتعارف بشري تمَّ بين الرجل والمرأة على سطح الأرض منذ أبكر العصور.

وهكذا جرتْ هذه العاطفة الإنسانية السامية النبيلة . . عاطفة الحب . . في أبناء وبنات آدم وحواء من بعدها لتحفظ للجنس البشري استمرار النوع ودوام الحياة . . تماماً كما يجري النَّسغ في أغصان الأشجار ليحفظ لها استمرار النوع ودوام الحياة . . إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . . !

-٢-

ثانياً- أثر الحب على الشعراء:

من المسلَّم به أن الحدث العاطفي الذي يجمع بين الرجل والمرأة هو ولاشك من أهم الأحداث في حياة الناس بعامة . . والشعراء منهم بخاصة، وهو يستطيع في كثير من الأحيان أنْ يرفعنا . . ويرتفع بناء إلى الانفعال . . فالانتشار . . فالتغنِّي، وهنا يأتي دور الشاعر الحق، وقديماً قال «أفلاطون» كلمته الخالدة: [لكي تصبح شاعراً . . يجب أن يملأ الحبُّ قلبك]، حيث جعل صفة الحصول على لقب «شاعر» مشروطةً بالمرور بتجربة عاطفية غامرة.

وهذا هو الشاعر العربي يُدلي بدلوه بين الدِّلاء فيبدع هذا البيت الشعري الخالد أيضاً . . والذي ورد ضمن أبياتٍ من قصيدةٍ غنَّتْها الجاريةُ «شادية» (٤) بين يديْ الخليفة «المعتصم» ذات يوم، فكان مما قالته:

إذا أنتَ لم تعشقْ . . ولم تدرِ ما الهوى

فكن حجراً من يابس الصخر جَلْمداً

حيث نفى من خلال هذا البيت الرائع الذي ذهب مذهب الأمثال أهمَّ الصفات الإنسانية عن الشخص الذي لم يعرفْ قلبُهُ الحب، وأمثال تلك الكلمة وهذا البيت كثيرٌ في شعرنا وأدبنا العربي . . وفي شعر وآداب الأمم الأخرى كافة.

ونظراً لما لسحر المرأة وجمالها وأنوثتها من تأثير على الشعراء، لذلك فقد كانوا . . ومازالوا . . وسيبقَون من أكثر الناس تجاوباً معها . . وتقديراً

لمكانتها.. وتأثراً بجمالها.. وتذوقاً لعواطفها، لأنها الشرارةُ الرائعة التي تُلهبُ عواطفهم، وتصقل مواهبهم، وتُفجِّرُ ينابيعهم، وتوحي إليهم بأعذب الأشعار.

والواقع فإنَّ الشاعر كصدفة المحار.. لايُفرز عصارته الثمينة [اللؤلؤة.. أو القصيدة] إلا إذا حركَّه لدرجة كافية عاملٌ داخلي.. فكرةٌ موحية ذات شحنات عاطفية عالية مؤثِّرة.. فاعلة ومنفعلة على سبيل المثال، وقد أثبتَ الشعراء القدامى والمُحدثون -بما لايرقى إليه الشَّكُّ- في كل مكان وعبر كل زمان.. أنَّ أجمل وأغلى.. وأعذب وأسمى لآلئ الشعر ما كان صدى تجاربَ عاطفية مرَّ بها الشعراء المُحبون.

-٣-

ثالثاً- مكانة المرأة في حياة المبدعين:

لما كانت المرأة أجملَ وأشهى.. وأعطر وأندى غرسة في حديقة الكون، لذلك فلا عجب إذا أولاها المبدعون [كلٌّ حسب مجال إبداعه] عنايتَهم الخاصة.. واهتمامَهم المُميَّز، فهي- كما قال الشاعر العربي السوري الجمالي المُبدع والمجدد [حامد حسن] (٥)- «مثيرةٌ مُلهمة.. فاتنةٌ مُبدعة.. أصيلةٌ في طبيعة الحياة أصالة الحياة ذاتها..

*- تُعطي الرسامَ الشكلَ واللون والظل.

*- وتهبُ المثَّالَ الصورةَ والتناسب والأمداء.

*- وتُفيضُ على الموسيقّي اللحنَ والنغم والانسياب.

*- وتُلهم الشاعرَ الخيال والفن والابداع.

إنها الحياة بمُعطَياتها، أوجدها الله في الطبيعة استمراراً لها عبر مرحلة قديمة جديدة، والحياةُ بدونها جافةٌ كالصحراء.. موحشةٌ كالقبور.. مظلمةٌ كالأعماق، وجودٌ بلاغاية.. غايةٌ بلا وسيلة، في السبيل للوصول إليها

ننتعلُ البراكينَ ونركبُ الأهوال.. نُصارع التنّين ونتحدى العواصف والرمال.. نُقاتل اللاممكن ونغزو المستحيل، كلُّ ذلك لنُشعلَ شموسَنا المُطفأة، ونغفوَ على أفتن الأحلام، ونَسكرَ بأعذب كرمة جادتْ بها السماء، ونَغيبَ في ضبابٍ حالم من الألق والعبق.. والفن والجمال».

لهذا كله.. وقف الشعراء منها [قديماً وحديثاً] موقفاً.. كان فيه - لسحر أنوثتها.. ونبع جمالاتها.. وثراء مواسمها وعطاءاتها التي لها أولٌ وليس لها آخر - تأثيرٌ كبير، فنتج عن ذلك أربعةٌ مواقف متُباينة.. تُجسِّد أربعَ نظراتٍ مختلفة.. هي ما سوف أتحدث عنه في الفقرة الرابعة التالية.

-٤-

رابعاً - كيف نظر الشعراء إلى المرأة..؟:

أجمع علماء الأدب والنقد.. والفن والجمال على أربعة مواقف وقفها الشعراء من المرأة.. وتتلخّصُ بالآتي:

١ - الموقف الأول: وهو الموقف الذي نظر فيه الشعراء إلى المرأة بواقعية عارمة.. فتعاملوا معها من خلال إبداعاتهم الشعرية على أنها وليمةٌ جسدية ولاأشهى.. وفاكهةٌ للمتعة ولاأحلى، وأمثلتُنا على ذلك (قديماً وحديثاً) أكثرُ من كثير، فهذا هو الشاعر الجاهلي «امرؤُ القيس» يصف لنا «أمَّ الحويرث» و«أمَّ الرباب» في معلقته فيقول:

إذا قامتا.. تضوّعَ المسكُ منهما

نسيمُ الصَّبا جاءتْ بريَّا القرنفلِ

ثم ينتقل بنا إلى الحديث عن ابنة عمه «عنيزة.. أو.. فاطمة» فيقول:

تقولُ: وقد مال الغبيطُ بنا معاً

عقرتَ بعيري يا امرأَ القيس.. فانزلِ

فـقلتُ لـهـا: سـيـري وأرخي زمـامَـهُ
ولاتُبـعـديني من جَناك المُعَلّل
هصـرتُ بِفَـوْدَيْ رأسـهـا.. فَـتـمـايلتْ
عليَّ.. هضـيمَ الكشح.. ريَّا المُخلخل
مُـهـفـهـفـةٌ بيـضـاءُ.. غـيـرُ مُـفـاضَـةٍ
تَرائبُـهـا مـصـقـولةٌ كـالسَّـجنجل

وهذا هو الشاعر الجاهلي أيضاً، ولكنه من غير أصحاب المُعلّقات.. وأعني به «المنخَّل اليشكري» يقول في حبيبته «المُتَجردة» امرأة الملك «النعمان بن المنذر» ملك «الحيرة» قصيدةً رائعة.. رفعته إلى مصاف شعراء الغزل العالميين.. وإنْ لم تُكتبْ بماء الذهب لتُعلق على جدار الكعبة كعادة العرب في جاهليتهم.. وأعني بها «يتيمته الوحيدة» التي وصلتْ إلينا.. والتي يقول في مطلعها:

إنْ كنتِ عاذرتي.. فسيري نحو العراق.. ولاتَحوري

إلى أن يقول:

ولقـد دخلتُ على الفـتـاة الخـدر في اليـوم المطيـرِ
الكاعب الحـسـناء ترفلُ بالدمـقـس.. وبالحـرير
ودفـعـتُـهـا.. فـتـدافعتْ مَشْيَ الـقطاة إلى الغدير
ولثـمـتـهـا.. فَتنفَّستْ كـتنفسَ الظبي.. البهـير
وأحـبُّـهـا.. وتُحـبـني ويُحبُّ ناقـتـهـا بعيـري

هذا بالنسبة لشعرنا القديم، أما بالنسبة لشعرنا الحديث.. فإن الشاعر «نزار القباني» يُمثل هذا الموقف وتلك النظرة خيرَ تمثيل.. كيف لا.. وهو القائل:

ويُقال عن ساقيكِ إنهما في العُرْي . . مزرعتان للفُلِّ
ويُقال : أشرطةُ الحرير هما ويُقال : أنبوبان من طلِّ

كما أنَّ هناك شُعراءَ آخرين معاصرين غيرَ «نزار» وقفوا من المرأة هذا الموقف في بعض أشعارهم . . وعلى امتداد الوطن العربي بأقطاره كافة .

٢ - **الموقف الثاني** : وهو الموقف الذي نظر فيه الشعراء إلى المرأة على أنها ذلك الملاك الإنساني الطاهر الوادع الجميل ، الذي تشع منه البراءةُ والطفولية والصفاء . . فراحوا يتعبدون في محرابها المقدس ، ويحرُقون بخورَ عواطفهم تجاهها في هيكل الحب ومحراب الهوى صلوات أنقى من دموع المطر . . كما راحوا يستغرقون في تأمل مفاتنها وجمالاتها كما يستغرق الناسك في صلاته وقت السحر . . وبالتالي يغزلون أشعارهم لها برومانسية حالية حالمة تمس شغاف القلوب وتستقر فيها ، ولعل في شعر بعض شعرائنا العُذريين أيامَ العصر الأموي نماذج واضحة تجسّدُ وتُترجم هذا الموقف . . وبخاصة «جميل بثينة» و «كُثيرُ عزّة» وغيرهما ، يُقابلُ ذلك على الرصيف الآخر مواقفُ مُماثلة لبعض الشعراء الغربيين في العصر الحاضر . . وبخاصة الشاعر الفرنسي «لامارتين» في قصيدته المشهورة [البحيرة] . . والشاعر . . الروائي والمسرحي النروجي الشهير «هنريك إبسن» في قصيدته المشهورة أيضاً التي تحمل عنوان [المجد للمرأة] . . والتي اخترتُ منها هذا المقطع :

«كانتْ روحها نشوى . . في الوقت الذي كان فيه قلبي يرقص طرباً . . وأخذنا نعبر البحيرات المتجمدة . . يدفعنا فرح الحياة . . ويُولَدُ فينا الحبور والابتسام وحُبُّ الغناء .

ولما بلغنا الحدائق المُوَشَّاة بالندى والأزهار . . أدهشنا أنْ نجدَ في حفيف أشجارها وشوشة نسائمها وزقزقة عصافيرها وعزف سواقيها النشوةَ نفَسها التي ملأتْ صدرينا .

كلُّ شيء في الحديقة يُشبهنا.. وكل شيء في الكون كان يتجه مثلنا نحو منابع الضياء والسعادة العذراء.. حيث يجب أن تعيشَ المرأة.. ويعيشَ معها الشاعر الذي يكتشفُ فيها وحدها مُفردات الشعر وسرَّ الحياة.. ويرى في ضوء عينيها أجملَ تلك المفردات التي تنمو وتزدهر وتتحول إلى مرح وابتسام وأنغام.

فَلاُ مجْدَ حبيبتي المرأة إذنْ.. لأنَّ الشِّعر يصدر منها وينتهي إليها، ولنُمجد المرأة في كل مكان وعبر كل زمان.. فحيثما تكُنْ يجد الشاعر الفرحةَ والضياء.. وترتسمُ في نفسه الابتسامات ويرتفع صوته بالغناء.

فالمجدُ للمرأة صانعة الفرح الأكبر في نفس الشاعر.. والسعادة العذراء.. المجدُ للمرأة التي تجعل من حياته نوراً مُستمرَّ التَّوهج والألق والبهاء.. ومن وجوده ربيعاً دائمَ الخضرة والعبير والعطاء..!

٣- **الموقف الثالث**: وهو الموقف الذي نظر فيه الشعراء إلى المرأة في مشارق الأرض ومغاربها على أنها (روحٌ وجسد) فتعاملوا معها على هذا الأساس، وهؤلاء يُشكِّلون غالبية الشعراء في العصرين القديم والحديث على حدٍّ سواء.. وفي البلاد والعباد والقوميات والأجناس والأديان كافة.

٤- **الموقف الرابع**: وهو موقف حديث.. عرفته أوربا والأمريكيتان وبعض دول ما كان يُسمَّى بالاتحاد السوفيتي سابقاً مع مطلع هذا القرن، ثم انتقل بدوره إلى شعرنا العربي المعاصر وشعر بعض دول العالم الثالث مع بداية النصف الثاني للقرن العشرين، حيث نظر الشعراء من خلاله إلى المرأة على أنها رمزٌ ثري ولاأغنى.. فراحوا يكنون بها عن الأرض أو الوطن أو القضية أو النفس، مع ملاحظة أنَّ بعض الشعراء العرب القدامى هم أولُ من استخدم المرأة كرمزٍ أحادي الغاية.. والصوفيون منهم بخاصة حيث كنّوا بها عن الذات الإلهية.. فسبقوا دُعاةَ «الرمز في الشعر» بقرون.. كالشاعرين «ابن الفارض» و«ابن العربي» وغيرهما.

خامساً- كيف تحدث الشعراء عن المرأة..؟:

إن المُتبع لآثار الشعراء وعطاءاتهم الإبداعية في هذا المجال يرى الآتي:

أولاً- من حيث التناول: يستطيع القارئ أن يُميز نظرتين نظر الشعراء من خلالهما إلى المرأة في مشارق الأرض ومغاربها.. منذ أقدم العصور وحتى عصرنا الحاضر.. عصر الذرة والفضاء والأقمار الصناعية وغزو الكواكب والنجوم، وتتلخص هاتان النظرتان بالآتي:

×- القسم الأول من الشعراء نظر إلى المرأة نظرة شمولية، واعتبرها لوحة فنية متكاملة لايجوز تقسيم قارتّها الرائعة إلى دول وعواصمْ.. ومرافئ وخلجانْ.. وسهول وجبال.

×- القسم الثاني من الشعراء لم يكتف بتلك النظرة الشمولية للمرأة، وإنما آثر أن يبرز معالمها الجمالية ومفاتنها الأنثوية من خلال التركيز على عدد من الأعضاء المعينة في جسدها، في الوقت الذي أوغل فيه عدد من شعراء هذا القسم في هذا المجال فراحوا يصفون كل عضو من أعضاء المرأة.. ويتفننّون في إبراز محاسن ومفاتن ذلك العضو ورسمه شعرياً من خلال ريشة غميسة بالجمال، تُعنى بالوصف الحسي وتسمية الأشياء بمسمياتها، حتى لكأن القارئ يُحسُّ أو يرى..!

ومع أني أترك حرية اختيار وتبنّي نوع النظرة للشاعر أو الرسام.. فإنني في الوقت نفسه أرى أنَّ كلتا النظرتين مُتممتان لبعضهما.. سواءٌ نظرنا إلى المرأة على أنها لوحةٌ جمالية متكاملة.. أم على أنها أجزاءٌ جمالية يُتمم بعضُها البعضَ الآخر ويُجملُهُ، ذلك أنَّ معيار الجودة في هذا المجال يتمثَّل في (كمِّ) الإبداع الفني الذي حقَّقه الشاعر أو الرسام.. وفيما إذا حالفه التوفيق في تقديم قصيدة رائعة.. أو لوحة خالدة.. أم لا، سواءٌ أرصدتْ تلك القصيدة أو اللوحة عضواً جمالياً من أعضاء المرأة أو أكثر.. أم

رصدتها ككلٍّ جمالي لايتجزأ، مع الاحتفاظ بحدٍّ من القيم الخلقية والأخلاقية التي لايجوز تخطّيها أو تجاوُزُها في هذا المجال.. والتي تختلف هي الأخرى باختلاف مفاهيم وأفكار الشعوب.. لئلا يُفهم الشّعرُ أو الفن على أنه أداةٌ غيرُ إيجابية.. !

ثانياً- من حيث التعامل: يستطيع القارئ أنْ يُميز نظرتين أيضاً نظر الشعراء من خلالهما إلى المرأة قديماً وحديثاً.. وعبر كل مكان، وتتلخصان بالآتي:

*- القسم الأول من الشعراء نظر إلى المرأة على أنها [ملهمةٌ حقيقيةٌ] له، وهذا القسم من الشعراء -ممن غمر الحبُّ الحقيقي قلوبَهم نتيجةَ مرورهم بتجربةٍ عاطفية فاعلة ومنفعلة.. أو أكثر- يكثر عندهم الشعر العاطفي البوحيُ المُشبع بالأجواء الرومانسية الحالية الحالمة.. الذي يُعبِّرُون من خلاله عن شدة انفعالهم بالتجربة البوحية وعمق تأثرهم بالحدث العاطفي، وهذا مايجعلهم يبُدعون في شعر الحب والعشق والغرام قصائد عذبة رقيقة جيَّاشة بالعواطف ولاأحلى.. ملآى بالشوق والحنين ولاأسمى.. !

*- القسم الثاني من الشعراء نحا منحىً آخر في هذا المجال فنظر إلى المرأة على أنها [لُعبةٌ فنية جميلة] فراح يُجيد توليفَها لكتابة قصائده وأشعاره.. تماماً كما يُجيد الرّسام أو المثَّال توظيفَ الحسناء «النموذج.. أو الموديل» لرسم لوحاته وأعماله.

وهؤلاء الشعراء يكثر عندهم شعر الغزل الوصفي الذي يتفننّون من خلاله في وصف جزئيات تلك التحفة الجمالية (المرأة)، ورصد حركاتها الأنثوية وسكناتها بشكل واضح.. مُثير وأخّاذ.. على حساب قلة الشعر البوحي والعاطفي المشبع بحرارة التجربة ودفء الشعور، فهم يُوظّفون ريشاتِهم الشعريةَ لتصوير جمال المرأة بعامة.. والتركيز على أعضائها الفاتنة ومفرداتها الأنثوية الساحرة بخاصة، فتأتي قصائدهم أنيقةً جذّابة -إذا جاز التعبير- تحمل معها ألواناً زاهيةً ولاأشهى.. وظلالاً خضيلة ولاأندى.. !

سادساً- خاتمة:

تلك هي جولة سريعة ومكثفة في رحاب هذا الموضوع الإنساني الحياتي الشَّيق.. موضوع [المرأة والحب والشعراء]، هذا الموضوعُ الخالد المتجدد على الدوام، كيف لا.. والمرأةُ إذا أُرجعتْ إلى تاريخها وبصماتها الحضارية الأولى عبر العصور المغرقة في القدم.. الضاربة بجذورها في أعـمـاق الزمـان والمكان والإنسـان.. نرى أن معظم الشعوب والمجتمعات الإنسانية كانتْ تنظر إليها وكأنها «إلهة»، فها هي ذي [كالي] في الهند القديمة.. وتلك هي [فينوس] في روما.. وهذه [عشتار.. أو عشتروت] في بابل.. ومعها كلٌّ من [أفروديتُ.. وليليتُ.. وأثينا] لدى قدماء الإغريق في اليونان.. ثم [اللّات.. ومناتُ.. والعُزَّى] في جزيرة العرب قبل الإسلام.

ولكن السؤال الطريف الذي يطرح نفسه تلقائياً الآن هو الآتي:

*- كيف نظرت المرأةُ نفسُها إلى الرجل عبر الأزمنة والأمكنة أيضاً..؟

مما لاشك فيه أنها بادلته إعجاباً بإعجاب.. وعاطفة بعاطفة.. بل إنها شُغفتْ به حباً لدرجة التقديس أيضاً، حيث كانتْ تنظر إليه بإجلال وإكبار.. وعلى أنه «السَّيدُ المُطلق» في أكثر من مكانٍ.. وزمانٍ مرَّ به كوكبُ الأرض.. وعلى أنه السعادةُ والبهجة الدائمتان بالنسبة لها، وفي هذا المجال تقول شاعرة فرعونية من مصر القديمة مُخاطبةً حبيبها بهذه المقطوعة الشعرية الرائعة الجمال.. التي تُجسِّد من خلالها الرقةَ والعذوبة والشوقَ الأنثوي لحبيبها الرجل.. ولعاطفتها الغامرة نحوه بأحلى صورها.. فتقول:

[إنه لَمُبهجٌ حقاً يا حبيبي الذهابُ إلى الغدير..

هناك سأستحمُّ بحضوركَ..

وسأُتيح لكَ أن ترى جمالي.. وتتمتَّعَ بمفاتني..

وأنا في ثوبيَ المصنوعِ من الكتّان الملكي الناعم الشّفاف عندما يغدو مبلّلاً . .

سوف أنزل معكَ إلى الماء . .

وأعودُ . . ومعيَ سمكةٌ مُذهبةٌ . . جميلةٌ وحمراء . . تستريحُ بنشوة على أصابعي . .

تَعالَ يا حبيبي . . فأنا أدعوك . .

تعال لأنظرَ إليكَ كثيراً . .

تَعالَ . . لتنظر إليَّ كثيراً . . !]

وقد استطاع الشاعر العربي المصري المُجدد «علي محمود طه» أن يُعيدَ نظم هذه المقطوعة الرائعة شعراً باللغة العربية . . نشره في ديوانه [الشوق العائد]- الطبعة الأولى الصادرة عام (١٩٤٥) عن دار إحياء الكتب العربية في القاهرة بمصر، وذلك بعد أن وجدها مكتوبة على قطعة من الفَخّار . . محفوظة في متحف «القاهرة» إثر نشرها من قبل عالم الآثار الفرعونية الألماني [شبيجلبرغ] تحت عنوان [أحلام عاشقة] بعد اكتشافها . . فقال:

يا لَلسعادة . . يا حبيبي . . حين أهبط للنَّهَرْ

كي أستحمَّ . . وأنتَ تُمعنُ في مفاتنيَ النظرْ

أشتاقُ أنْ أجلو أمامكَ يا حبيبُ محاسني

بغِلالةٍ مُبتلّةٍ   كشفتْ جميعَ مفاتني

أهوى إلى الماء الهبوطَ . . وأشتهي أنْ أتبعكْ

وأشدُّ ما أهواهُ منه . . صعودُنا . . وأنا معكْ

بيديَّ من سمكاته . . حمراءُ . . رائعةُ الجمالْ

فَتعالَ لي أَنظُرْ إليكَ . . تعالَ وانظرْ لي . . تَعالْ

وها هي ذي الشاعرة اليونانية السورية المشهورة [بيليتيس] تعترف لحبيبها الأول [ليكاس] بحبها الغامر في قصيدتها الجميلة [العقد] فتقول:

«أعطاني الأوّلُ عقداً من اللؤلؤ يعدل مدينةً بأسرها . .

بمعابدها . . وعبيدها . . وقصورها

ونظم الثاني في جمالي ومفاتني ديواناً من الشعر الجميل . .

قال فيه: إنَّ شَعَري أشدُّ سواداً من الليل . .

وإنَّ عينيَّ أصفى زرقةً من السماء . .

والثالث . . كانت تحمرُّ وجنتا أمه حياءً عندما كانت تُقبِّله . . لفَرط جماله . .

وهذا الجميلُ كان يجثو أمامي . .

واضعاً يديه على ساقي . . وشفتيه على قدمي . .

أما أنتَ يا حبيبي «ليكاس» الذي حملتُ منكَ بطفل سمَّيتهُ «بانيكيس» . .

والذي تمنَّيتُ أن أتزوَّجكَ . . ومازال . . وسأبقى . .

فلم تُعطني شيئاً . .

ولم تقلْ في جمالي ومفاتني شيئاً . .

ولستَ جميلاً كما يجب . .

ومع ذلك . . فأنتَ . . أنتَ وحدكَ الذي أحبُّ».

بينما نجدها- بعد أن بدأ جسدُها يترهل حين بلغت الأربعين، وأصبح الشباب يُمرون بها فلا يستوقفهم جمالُها الذابل.. وحيويتّها المفقودة - تخاطب واحداً منهم في قصيدتها المشهورة [إلى عابر سبيل] فتقول:

«أيها الفتى الجميل.. لاتمرَّ بي دون أن تمنحني حبَّكَ..

فأنا مازلتُ جميلةً وفاتنة ودافئةً في الليل..

ولسوف تعرف أنَّ خريفي أنضرُ من ربيع أية امرأة..

إنَّ فنونَ العشق معقدة.. وشؤونَه ليستْ سهلةً مُعبَّدة..

ولاتعرفُ العذارى من أمرها شيئاً..

فلا تبحثْ عنهن.. ولاتحفلْ بهن...

أما أنا فقد أفنيتُ عمري في الحب بعد أنْ تعلَّمتُ فنَّه وأتقنتُه في مدرسة العاشقة الرائعة.. والشاعرة المبدعة «سافو»..

لكي أُعطي ثمرة فني للعاشق الأخير.. الذي سيكون أنتْ.

هاتان هما شفتايَ اللّتان أورثَتا الشحوبَ شعباً بأسره..

وهذا هو شَعري الذي طالما تغنَّتْ به العظيمة «سافو».

سأجمعُ لك كلَّ ما تبقّى من قطاف شبابي الضائع..

وأقدِّمهُ هديةً ثمينة لكَ هذه الليلة - إنْ شئتْ-....!

وتلك هي أستاذة «بيليتيس» وشاعرة الإغريق الكبرى «سافو» تُغني حبها العظيم للبحَّار «فايون».. ذلك الحبُّ الذي ملأ قلبَها وعقلها وحياتَها.. وذلك من خلال قصيدة رائعة تمَّ اكتشافُها مؤخراً في بداية القرن العشرين.. مخطوطة على ورق البُردي».. وتحمل عنوان «الطريق إلى كوكب السعادة» فتقول:

[لقد اكتشفتُ يا حبيبي أنَّ كوكب التَّفاؤل هو كوكبُ السعادة..

وبالرغم من بُعدكِ عني . . أيها البعيدُ القريب . . فسأبقى فوق ذلك الكوكب المُضيء . .

الذي لابدَّ وأنْ يجذبكَ إليه ثانيةً ذات يوم . .

ليتحقَّق لقاؤنا المُفعمُ بالنشوة والحب من جديد . .

وعندما يُثبتُ التفاؤلُ مُجدَّداً -وكالعادة- أنه الطريقُ الرئيسُ إلى كوكب السعادة . .

إنْ لم يكنْ هو كوكبُ السعادة ذاتُه .] .

بينما تقول في قصائد أخرى هذه النماذج الرائعة :

-١-

يبدو لي أن الرجل الوسيم الذي يجلس إلى جانبكِ . . شبيهٌ بالآلهة . .

إنه يجلس بالقرب منكِ . . يكاد يلتصق بكِ . . وهو يُصغي بنشوة غامرة

إلى نغم صوتك المفعم بالحلاوة والوداد . .

في الوقت الذي تتابعين فيه الرد عليه . .

وقد ارتسمتْ فوق شفتيكِ الرائعتين ابتسامةٌ مترعة بسحر الأنوثة . .

وخمر الصِّبا . . والجمال . . !

-٢-

من الناس من يحب المال . . ومنهم من يحب جيوش الفرسان . .

وهي عائدة من ساحات القتال لتعلن النصر على الأعداء . .

ومنهم من يعتقد أن أجمل شيء على الأرض هو رؤية جحافل المشاة . .

أو السفن الحربية . . أو الملوكُ والملكات في عرباتهم ضمن مواكب للاحتفالات بالأعياد الرسمية أو الدينية . .

أما أنا . .

فإن أجمل شيء عندي هو ما يحبه القلب . .

هو أنتَ . . أنتَ وحدكَ يا حبيبي «فايون» الذي أحلم أن أكون معه . .

وبجانبه على الدوام . .

لنقضي العمر سوية . . وإلى الأبد . . !

-٣-

لقد غاب القمر الآن . . وكذلك الكواكب السبعة . .

وانتصفَ الليل . . وفات زمن الانتظار . . ولم يأت حبيبي . .

سوف أنام الليلة وحدي بدونه . .

سوف أنام . . وهو بعيد عني . . وأنا بعيدة عنه . .

آهِ أُمي الحلوة الغالية . .

لم أعد أستطيع تحريكَ المغزل . . ولاالقيامَ بأي عمل منزلي آخر . .

لأنني أكاد أموت شوقاً إليه . .

إلى ذلك الرجل الوسيم . . الذي هو حبيبي . . !

لقد رحل بعيداً . . وربما يعود . . أو لايعود . .

وأنا راضية بما قدرته لي الربة «أفروديت» .

-٤-

عندي طفلة جميلة . . شبيهة بالوراد الذهبية . .

«كلايس» . . هو اسمها . .

وهي كل شيء بالنسبة لي . . كل شيء . .

ولا أبدلها بثروة «ليديا» الفاتنة . .

ولا «لسبوس» الرائعة الجمال . .

فيما إذا خيِّرْتُ بينها . . وبينهما . . !

إنها كل شيء بالنسبة لي . . وستبقى كلّ شيء على الدوام . . !
ما عداكَ أنتَ . . أيها الحبيبُ الذي لا يعد له شيء .

-٥-

إذا كان القدر حرمني من جمال الجسد . . وطول القامة . . وبياض البشرة . .

يا حبيبي . . البحار الجميل «فايون» . .

فإن نبوغي في الشعر يعوضني عن هذه العيوب جميعاً . .

وإذا بدا لكَ أنَّ قوامي ضئيل . .

أو أنني أحمل مقياس اسمي الصغير . .

فلا تنظر إليَّ نظرة الاحتقار . .

ذلك أنني حقاً ضئيلةُ الحجم . . سمراءُ البشرة . . قصيرةُ القامة . . متوسطةُ الجمال . .

إلاَّ أنني أتقن فن الحب . . أيما إتقان . .

وأعرف كيف أجعل من ضجيعي عاشقاً تغمره المتعة والنشوة . .

فَيهيمُ بي حباً حتى الجنون . . !

كما أعرف أني بلغتُ باسمي مجداً شعرياً ساطعاً . .

ملأ البلدان جميعاً . .

ملأ القلوب جميعاً . .

ملأ الأرض والسماء . . على حد سواء . . ×!

أما على الرصيف العربي فإننا نجد أكثر من شاعرة دارتْ في فلك هذا النوع من الحب . . وفي هذا المجال تقول الشاعرة الفلسطينية [فدوى طوقان] على سبيل المثال لاالحصر :

يا حبيبي . . أنتَ تَحيا . . لتُنادي يا حبيبي . . أنا أَحيا . . لأُلبِّي

حيث اختصرتْ- من خلال هذا البيت الجميل- بشكل رائع ومكثف العاطفة التي تجمع بين الرجل والمرأة . . قديماً وحديثاً ومستقبلاً . . ولكنَّ سؤالاً طريفاً آخر يطرح نفسه هو الآخر تلقائياً في نهاية البحث . . وهو : هل عرف قلبُ المرأة الحبَّ الدائم المستقر للرجل . . أم أنها كانت تتنقَّلُ أحياناً من عصفور إلى عصفور . . تماماً كما كان يتنقَّلُ هو أحياناً من زهرة إلى زهرة . . ؟

وهنا يأتينا تلقائياً هذا الجواب الطريف أيضاً ، على لسان الشاعر العربي القديم «علقمة الفحل» الذي استطاع -بفلسفته العفوية البسيطة . . وخبرته الطويلة بالنساء . . ودون أن يسمع أو يعرف شيئاً مُسبقاً عن المدارس الفلسفية المعاصرة . . ولاأنْ يطَّلع على أحدث مذاهب وآراء علماء النفس، ولاعلى أهم نظريات وأفكار علماء الاجتماع في هذا المجال -أنْ يُصَّورَ لنا نفسية المرأة خير وأدقَّ وأصدق تصوير حين أطلق من قلبه بيتَيْه المشهورين اللذين ذهبا مذهب الأمثال في هذا المجال فقال :

فإنْ تسألـــوني بالنساء . . فإنَّني خبيرٌ بأحوال النساء . . طبيبُ

إذا شاب رأسُ المرء . . أو قلَّ مالُهُ فليس له في وُدِّهنَّ نصيبُ

وبالطبع فقد ذكرتُهما للطرفة والدعابة، لأنَّ أكثر النساء مخلصاتٌ للرجال، كما أن أكثر الرجال مُخلصون للنساء أيضاً، وهاتان الحقيقتان لايختلفُ فيهما اثنان، ولكنْ -وكما يعرف الجميع- فإنَّ لكل قاعدة شواذاً . . وهذه الشَّواذ لايُعتدُّ بها ولايُؤخذ . . ولاتُخوِّلنا حقَّ إطلاق الأحكام العامَّة بحالٍ من الأحوال .

وتبقى هناك الحقيقة التي لالَبْسَ فيها . . ولاجدالَ . . ولاغموضَ . . ولاشواذ . . وهي أن الشعراء كافة (٦) . . وعلى امتداد الأزمنة والأمكنة . . كانوا ومازالوا وسيبقَّوْنَ ينظرون إلى المرأة على أنها هي وحدها التي تُجسِّد وتُمثِّلُ مُفردات الحسن وأبجديته في هذا الوجود . . وأنها أجملُ ما في هذا الكون من لوحات جمالية . . لذا فلاغرابة على الإطلاق إذا رأينا أنَّ معظمهم يَهبُها أرقَّ وأعذبَ ما في قيثارته الشعرية من أنغام وألحانْ . . وأغلى وأحلى ما في ريشته السحرية من ظلال وألوانْ . . !

الهوامش والحواشي

(١) انظر الآية الكريمة رقم [١٢٠] من سورة [طه] .

(٢) انظر كتاب «مئة أوائل من النساء» للأستاذ «سليمان البوأب» .

(٣) انظر محاضرة بعنوان : «من ذاكرتنا الشعبية - عادات وتقاليد» للأستاذ «راشد الكيلاني» .

(٤) انظر كتاب «نهاية الأرب في فنون الأدب» لمؤلفه «عبد الوهاب النويري» .

(٥) انظر المقدمة النثرية لديوان «أضاميم الأصيل» للشاعر العربي السوري «حامد حسن» .

(٦) يُسْتثنى من ذلك حكيم «معرة النعمان» الشاعر الفيلسوف «أبو العلاء المعرى» عدوُّ المرأة والزواج .

* * *

الحوار بين الشرق والغرب في فلسفة شاعر الشرق الدكتور محمد إقبال

عبد الفتاح **قلعه جي** *

«أسير عن الوطن الجميل، تجذبني لذة شراب المعرفة. إني شجرة برية ترمق سحاب الجود، لم يحوجني الله إلى بستاني.

منيتي أن أكون خادم خلق الله ما حييت، لا أتمنى عمرا خالدا، منيتي أن أضع جبيني على أقدام والدي، لقد صيّرني الوله محرم أسرار الحب».

* عبد الفتاح قلعه جي: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. من مؤلفاته: «مدخل إلى علم الجمال الاسلامي».

هذا مقطع من قصيدة أنشدها الشاعر والفيلسوف الكبير محمد إقبال (١٨٧٣ -١٩٣٨) باللغة الأوردية على قبر السلطان همايون ثاني ملوك الدولة المغولية التي أسسها والده السلطان بلبر وهو في طريقه من محافل الأدب في لاهور حيث أتم دراسته، إلى أوربا، جامعة كمبريدج بلندن لدراسة الفلسفة اتباعا لنصيحة أستاذه السير توماس آرنولد وسنه يومئذ اثنتان وثلاثون سنة. وهناك درس فلسفة الأخلاق، ثم تابع في جامعة ميونيخ بعد أن تعلم الألمانية وكتب رسالته الفلسفية «تطور الفلسفة الميتافيزيقية في فارس»، وأهدى الكتاب إلى أستاذه توماس آرنولد، ثم عاد إلى لندن ليدرس القانون، وهناك وجد أستاذه قد عاد إليها مدرسا للعربية في جامعتها. لقد أحب إقبال أستاذه آرنولد وأعجب به لأنه رأى فيه عالما منصفا متواضعا نصيرا للمسلمين ومحبا للحضارة الإسلامية وهو الذي ألف كتاب «دعوة الإسلام» ليبين أن الإسلام انتشر بالدعوة لا بالقوة. وهو الذي شجعه أيضا على الاستمرار في طريق الشعر قبل أن يعود إلى الوطن.

محمد إقبال الذي عرف الغرب ومجتمعاته وحضارته جيدا، لم يبهره ذلك الألق الزائف، وكان خلال إقامته في أوربا كثير التحدث والمحاضرة عن الحضارة الإسلامية، ولذلك فإنه إذ يأخذ بطرف من أطراف الحوار بين الغرب والشرق فإنه يملك الأدوات التي تجعله محاورا عارفا. يقول قبل عودته إلى الهند:

«يا ساكني ديار الغرب. ليست أرض الله حانوتا. إن الذي توهمتموه ذهبا خالصا سترونه زائفا، وإن حضارتكم ستبخع نفسها بخنجرها؛ إن العش الذي يبنى على غصن دقيق لا يثبت»

الحوار الذي بدأه يوهان فلفانج فون جوته (١٧٤٩ -١٨٣٢) بين الغرب والشرق في ديوانه الغربي -الشرقي، المفعم بالرموز والصور الشرقية والأفكار الغربية رد عليه محمد إقبال في ديوانه بيام مشرق **(رسالة الشرق)**. وكان بمثابة استمرار للحوار الثقافي بين الشرق والغرب، وأهمية

إقبال لاتقتصر على كونه داعية إلى تجديد الفكر الديني في الإسلام فحسب، وإنما تعود إلى كونه المحاور الثقافي الذي اطلع على فكر الغرب، ويقف بثبات في الطرف الآخر الشرقي من خط التحاور.

ومحمد إقبال كان المؤهل أكثر من غيره لقيادة هذا الحوار. يقول عنه الشاعر الألماني هيرمان هيسه (١٨٧٧ -١٩٦٨) في تقديمه لترجمة آنا ماري شيمل لمنظومة إقبال الرائعة جاويد نامة (رسالة الخلود):

«ينتمي محمد إقبال إلى ثلاثة أحياز روحية هي منابع آثاره العظيمة، وهي: حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي. إنه كمسلم كشميري الأصل، مثقف بالقرآن وبالفدانتا (=كتاب التعاليم الأصلية القديمة لدين الهند الأساسي) وبالتصوف الفارسي العربي، وفي نفس الوقت متأثر بالفلسفة الغربية وقضاياها، عارف ببرجسون ونيتشه، يقودنا في ممرات لوابية ترتفع شيئا فشيئا داخل مناطق عالمه الخاص.

لن يجد المسافرون روحيا إلى الشرق في ثقافة إقبال الواسعة، وفي حبه الفياض للتأمل أهم وأعظم جوانب عبقريته، وإنما في قوة حبه، وفي قدرته على التشكيل، سيعجبون به، من أجل لهيب الوجد في قلبه ومن أجل عالم صوره الشاعري، وسيحبون أعماله باعتبارها الديوان الشرقي الغربي».

اهتمام إقبال بالثقافة الغربية، وتأثره بها، ونقده لها، جعله متمكنا من امتلاك عنان فرص الحوار الثقافي. لاننسى أنه درس الفلسفة والحقوق، وكان للفلاسفة الألمان تأثير كبير عليه. كثير ما ذكر في شعره هيجل وأعجب بما يتمتع به هذا الفيلسوف من قدرة على التجريد والخيال، ووجد في فلسفته علاقات تربطها بأفكار ونظريات صوفية شرقية وخاصة نظرية وحدة الوجود، وأكد في شعره أن هيجل أكبر من أفلاطون إذا أخذنا بالاعتبار قوة الخيال.

لم يكن تأثر إقبال ببرجسون وجوته تأثر المتلقي وإنما تأثر المحاور الذي يملك حرية النقاش والاختيار، أخذ عن برجسون فكرة التطور الخلاق وصاغها في نظريته عن التطور المتدرج للأنا في فلسفته الذاتية، كماأنه قارن بين مبدأ الانطلاق الخلاق في الكون عند برجسون مع العشق الخلاق كمبدأ كوني في فلسفة الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي.

أما تأثره بفلسفة نيتشه الدينامية فقد برز في محاولته ربط مبادئ فيلسوف القوة الألماني حول إرادة القوة والإنسان المتفوق بنظرية الإنسان الكامل في التراث الصوفي الإسلامي، يقول مانويل فايشر: «إن إقبال قدم في كتابه الشيق (أسرار الذاتية) نظريات مشابهة لنظريات نيتشة» وذلك في محاولة خلق شخصية إسلامية معاصرة. وتأكيد إقبال على نظرية الذاتية هو تأكيد على الإنسان الكامل الذي يقابله الإنسان المتفوق عند نيتشة. يقول إقبال: «**إن الذاتية أساس الحياة، فالله تعالى ذات، والإنسان ذات، وحياة الإنسان تتجلى** في هذه الذاتية».

كان إقبال يسمي نيتشه بالمجذوب، فقد كانت المشاعر الدينية تضطرب في قلبه على الرغم من إنكاره لله لأنه لم يجده، يقول عنه: «قلبه مؤمن، وعقله كافر» لقد وصل نيتشه في رأي إقبال إلى جزء من الحقيقة ولم يتعد ذلك لأنه كان بحاجة إلى مرشد يقوده إلى الله، يقول عنه: «إنه الحلاج بدون خشبة الصلب». وهو رأي قريب مما قاله كارل يونغ بأن نيتشه لم يكن ملحداً وانما كان مؤمنا مات الاله في قلبه.

أما تأثره بجوته فكان في النهج والأسلوب. اعتبره أكبر شعراء ألمانيا، وكان معجبا برائعته فاوست، وربما وبتأثير منها أخذت صورة **الشيطان عند إقبال تلك الجاذبية الأخاذة، فهو على الرغم من عنايته بجلاء صورة النبي، فإن الشيطان كصورة مستكنة داخل المؤمن تدفع الإنسان باستمرار إلى النشاط والجهاد النفسي للوصول إلى الإنسان الكامل. أي أنه يعيد**

تقويم دور الشيطان، فهو ينصفه من غير أن يتخلى عن إدانته، متأثرا في ذلك بأفكار المتصوفة والغزالي. وكما أن مافيستوفلس محور درامي رئيس مقابل لفاوست فإن الشيطان في فلسفة إقبال وشعره محور درامي رئيس مقابل للإنسان النازع إلى الارتقاء في ملحمة الإنسان الكامل.

يقول بيتر بورنر في كتابه عن جوته «ترجع مأساة فاوست لجوته وهي دون ريب الأثر الأدبي الأهم في اللغة الألمانية إلى خط تطور طويل. . ففي نهاية المطاف ترجع جميع قصص فاوست إلى رجل عاش في القرن السادس عشر، حيث سبق لمعاصريه أن تحدثوا عنه بمزيج من الخوف والإعجاب. ويبدو لنا اليوم مرجحا في ضوء الكثير من الأبحاث والتقنيات الدراسية بأن يورغ أو يوهانس فاوست قد ولد حوالي عام ١٤٨٠م في بلدة صغيرة من مقاطعة فورتمبورغ هي كنيتلينغن. فما كاد يبلغ الثلاثين من عمره حتى ذاعت له شهرة واسعة بوصفه منجما فلكيا، بالإضافة إلى كونه متبجحا ودجالا مشعوذا. وسرعان ما نشأت عن الأقاويل التي دارت حوله قصة خرافية واسعة الانتشار. . وفي عام ١٥٨٧م ظهرت الطبعة الأولى من الكتاب الذي يحمل هذا العنوان: قصة الدكتور يوهان فاوست، الساحر الضليع ومستحضر الأرواح البارع «فقد عمد المؤلف المجهول إلى جمع القصص المتداولة والحكايات المنتشرة عن فاوست، ثم أضاف إليها الكثير من الروايات الجديدة».

تلك هي المادة الأولية التي اعتمدها جوته في كتابة مأساته الخالدة فاوست. وإذا كان إقبال قد أعجب بها وتأثر في إعادة تقويم دور الشيطان، فإننا لايمكن أن نغفل مؤثرات أخرى رئيسية كشرقي مسلم عاش في دوائر عقدية متجاورة إسلامية وزرادشتية وبرهمية، فقد اطلع على صورة الشيطان في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، والجهادُ ضد نزعاته يشكل عامل ارتقاء إيماني. وفي أفكار المتصوفة والمجاهدة في اجتياز المقامات والأحوال إلى عالم الكمال والفناء. وفي الزرادشتية حيث يشكل الصراع بين أهريمن

واليزدات محورا وجوديا للإنسان في اتجاهه وتساميه نحو النور الأقهر. ولاننسى أن إقبال انحدر من سلالة برهمية، وهو لايفاخر بهذا الأصل، وإنما يفخر بأن واحدا من هذه السلالة أدرك حقيقة الإيمان والأسرار. يقول في بيام مشرق:

«انظر إليّ فما ترى في الهند غيري رجلا من سلالة البراهمة عارفا بأسرار الروم وتبريز»

ويقول في قصيدة أخرى:

«قد قامر الأمراء بالدين والقلب في حلبة السياسة، فما ترى غير ابن البرهمن محرما للأسرار»

وإقبال في السياسة لم يقامر بالدين والقلب، فقد انطلق من فلسفته وإيمانه ليلعب دورا حيويا في ولادة باكستان، ويدافع عن استقلالها كدولة ذات سيادة. ولئلا يكون مقامرا بهما أيضا استقال من عمله الرسمي مدرساً في الكلية الحكومية بلاهور ليعمل محاميا، وحين سئل عن استقالته قال:

«إن خدمة الإنكليز عسيرة، وأعسر ما فيها أنني لا أستطيع أن أحدث الناس بما في نفسي مادمت في خدمتهم، وأنا اليوم حر، ماشئت قلت، وما شئت فعلت».

كان إقبال محاورا فلسفيا ندا، وليس وسيطا وحسب بين ثقافتي الشرق والغرب كما يرى مانويل فيشر، ولم يكن يستطيع احتلال هذه المنزلة لو لم يكن على ثقافتين شرقية وإسلامية واسعتين، وثقافة صوفية تجديدية دينامية، وعلى الرغم من أنه انتقد بعض الجوانب من التراث الصوفي إلا أنه كان يقف أمام بعض الرموز الصوفية موقف تقدير وإعجاب، ويعيد تقويم مواقفهم وأقوالهم. **لقد رأى في الحلاج الذي أعدم بقوله أنا الحق عام ٩٢٢م داعية إلى يقظة روحية، وإلى إقامة علاقة ذاتية دينامية أكثر فاعلية بين الإنسان والله**. وقد أعجب ماسنيون بتفسير إقبال هذا للحلاج.

وكان شديد الإعجاب بجلال الدين الرومي (ت١٢٥٣م) وبشعره الزاخر بالحيوية والحركة والحياة، وجعله مرشده في معراجه جاويد نامة (رسالة الخلود) وهي ملحمة تقابل الكوميديا الإلهية لدانتي. وخص بأروع قصائده أبا المجد مجدود سنائي شاعر البلاط الغزنوي ومؤلف «سير العباد» التي تعتبر السابقة في موضوعها لملحمة دانتي.

وفي كتابه «تأملات متفرقة» يؤكد إقبال تأثره في تكوينه الروحي بالشاعر الهندي ميرزا بيدل (ت١٧٢١م) وميرزا أسد الله غالب (ت ١٨٦٩م) كما كان يكن إعجابا شديدا لمجدد الألف الثاني أحمد سرهندي النقشبندي (ت ١٦٢٤م)، لكن محمد إقبال كان يحذر دائما بأن الصوفية حين تفسر تفسيرا خاطئا وتقدم للعامة من غير المتعلمين من خلال الأشعار المحببة يمكن أن تكون أكثر خطورة من حشود جنكيز خان.

لم يكن إقبال محاورا فلسفيا فحسب للغرب، وإنما كان أيضا محاورا اجتماعيا وسياسيا فذا، وهو في حواره مع الغرب الغازي يدين بشدة القوى الاستعمارية التي تنهب خيرات الشعوب وترعى بغزوها المسلح في أراضي غيرها. يقول في كتابه، ما ينبغي أن نعمل يا أمم الشرق:

«دولة ترعى في مراعي دولة أخرى، ودولة تزرع الحب الذي يحصده غيرها. وتعلمنا الفلسفة أن الخبز يسرق من يد الضعيف».

الحوار الدامي بين الغرب والشرق منذ حرب طروادة، فغزو الاسكندر المقدوني، مرورا بالحروب الصليبية القديمة، والاستعمارية بأشكالها وأساليبها التقليدية والحديثة من حرب الأفيون إلى قصف المدن والحصار والتجويع لايمكن أن تغرب عن بال المحاور الشرقي. وكانت أشد نبرات إقبال عنفا إثر العدوان الإيطالي على أثيوبيا، وكان لابد أن يدين التمييز العنصري الذي يمارسه الغرب، ويعتبره أكبر عقبة في طريق التعاون العالمي. يقول في إحدى مقالاته:

«الإسلام والتمييز العنصري متناقضان تماما، وفكرة التفوق العنصري هي أكبر عدو للجنس البشري».

وبالرغم من تحذيره من نشوب حرب عالمية جديدة تفجرها أطماع الإمبريالية الغربية ورغبتها في التوسع فإنه لابد من النضال المسلح، وذلك هو الحوار الحقيقي المتكافئ والمنتج مع الشيطان، والشيطان هو الغرب الاستعماري. يقول في كتابه حزب كليم (شريعة موسى):

«إذا كانت حرب الشرق غير مقدسة فهل حرب السلاح الغربي هي المقدسة؟»

هكذا يأخذ حواره مع الشيطان طابع القوة والإدانة رافضا ومعريا النظم الديموقراطية البورجوازية الزائفة للغرب الاستعماري وموجها النقد الشديد لحضارته. يقول في المصدر نفسه:

«لقد سلبتم خيام البدو الرحل وهي كل ثرواتهم.

لقد سلبتم التاج والعرش.

وكنتم المطاردين والقتلة بطريقة متمدينة»

ما الذي تغير في منطق وأساليب الإرهاب الاستعماري ومدن الحضارات اليوم تقصف، وشعوب يفرض عليها الحصار والتجويع، وموارد تنهب، واقتصاديات تدمّر.. وكل ذلك يتم باسم الدفاع عن الحرية والديموقراطية ومحاربة الإرهاب؟ يقول إقبال في بانك درا (صوت الجرس):

«إن مارد الاستغلال يرقص في حلة النظام الجمهوري.

وعليك أن تتخيل أنها حسناء الحرية.

المؤسسات، الإصلاحات، الامتيازات، الحقوق.

هي المخدرات الحلوة في الطب الغربي».

في سبيل مواجهة صلبة، وحوار الند للند بين الشرق والغرب يرى إقبال أنه لابد من تغيير ثوري في المجتمع لم يحدد هويته، أو الطبقة التي تفجره، لكنه يحقق في النهاية المساواة والوحدة والعدل الاجتماعي وتوزيع الموارد، وهذا ما دفعه إلى مناصرة الاشتراكية، يقول:

«إذا كنت حاكما لدولة إسلامية، فقبل كل شيء، ومنذ البداية، سوف أخلق منها دولة اشتراكية»

لذا نراه يبارك ثورة أكتوبر الاشتراكية برغم نقده لجوانب فكرية فيها. وفي قصيدته «رأس المال والعمل» يدعو الطبقة العاملة في الشرق والغرب الاقتداء بثورة أكتوبر والتحرر من أغلال الرأسمالية، وينادي بقوة ثورية تقضي على النظم الجائرة في المجتمع البشري. يقول في زبور عجم:

«السيد يحوّل الدم في عروق العمال إلى ياقوت.

صاحب الأرض الظالم يدمّر ما بذره الفلاح.

الثورة! الثورة! الثورة!»

لهذا فإن إقبال ينتقد مبدأ ثبات النظام الاجتماعي عند «كونت» وحصر الحرية الفردية في مجال محدود، ويدير حوارا شعريا في ديوانه رسالة المشرق بين الفيلسوف كونت وبين العامل:

«الفيلسوف كونت: واحد منا يوجه العمل وآخر ينجزه، والامبراطور محمود (=الغزنوي) لايكد بدلا من عبده إياز.

العامل: يا شعوذة الكلمات، المكافأة التي من حق فرهاد تود أن تجود بها على الطاغية أبرويز (=كسرى أبرويز)!»

في الثالث والعشرين من نيسان عام ١٩٣٨ أغمض الموت عيني الشاعر والفيلسوف الثوري الدكتور محمد إقبال، المحاور الفذ الذي جمع في خطابه ما بين الأصالة والمعاصرة، وما بين المعرفة وفلسفة القوة. وبشعور

قوي بالانتماء كان المدافع عن إرث الشرق وحضارته في مواجهة استغلال وعنصرية الغرب الاستعماري وفلسفاته النفعية الذرائعية.

كانت الحرب العالمية الثانية التي حذر منها تدق أبواب العالم عندما أغمض الحكيم الشاعر عينيه وهو ينشد:

«مضت الألحان والنغمات

فليكن! عادت أو لم تعد.

نسيم ريح من الحجاز قد يأتي وقد لايأتي.

هذه نهاية أيام السائل.

قد يعود حكيم آخر.. **أو قد لايعود».**

أجل قد يمضي زمن طويل قبل أن يجود الدهر بحكيم آخر مثل إقبال؛ فما كتبه بالأوردية والفارسية والإنكليزية لا تجعله الفيلسوف والشاعر والنجم الأكثر سطوعاً في العالم الآسيوي فحسب، وإنما المحاور الفذ الذي ملك أدوات الحوار المعرفية، ومثل الشرق خلال نهاية القرن الماضي والعقود الأربعة من القرن العشرين في الحوار الأبدي الدائر بين الشرق والغرب.

* * *

صفحات من حياة شاعر هجاء
دعبل بن علي الخزاعي

عبدو محمد *

عاش شريداً طريداً، لا تستقبله أرض إلا لتدفعه إلى أخرى، وما تكاد تظله سماء حتى تقتلعه ريح صرصر، لتلقي به تحت سماء أخرى، سافر كأنما قدماه خلقتا للترحّل، ولازم القفار حتى صار الوحش جليسه وقاطع الطريق أنيسه، وهو القائل معبراً عن طول ترحاله:

(*) عبدو محمد: أديب وقاص من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. من أعماله: «نابليون في القاهرة».

حللت محلاً يقصرُ البرق دونه

ويعجز عنه الطيف أن يتجشّما

ابتعد وغاب عن مراجع طفولته ورياض شبابه حتى اكتوى كبده بنار الحنين، ولظى فؤاده جمر الشوق فبكى واستبكى قائلاً:

ألم يأن للسّفر الذين تحمّلوا	إلى وطنٍ قبل الممات رجوعُ
فقلت ولم أملك سوابق عبرةٍ	نطقن بما ضُمّت عليه ضلوع
تبيّن فكم دارٍ تفرّق شملها	وشملٍ شتيت عاد وهو جميع
كذاك الليالي صرفهنّ كما ترى	لكل أناس جدبةٌ وربيع

نجوى محروم وأمل لازم فؤاد خائف هارب يرتجي أمناً وأماناً يسمحان له بعودة إلى الوطن قبل الممات ليكحّل ناظريه برؤية الربوع التي أحبها وتركها هرباً وخوفاً، أبيات تعبّر تعبيراً صادقاً عن لواعج نفس مبعدة عن أرضها ووطنها، والحنين إلى الوطن جارف حارق، أبيات أعجب بها الخليفة المأمون أيّا إعجاب، وكان يقول عنها «ماسافرت قط إلا كانت هذه الأبيات نصب عيني في سفري وهجّيري[1]، ومسلّيتي حتى أعود».

هذا الشريد الطريد الذي أعجب المأمون بشعره وأمّنه هو الشاعر «دعبل بن علي الخزاعي» الشاعر الهجّاء الذي غلب عليه الهجاء فعرف به، والذي مدح قليلاً وهجى كثيراً ولم يكن ينجو منه حتى الذين مدحهم صغيراً كان أم كبيراً، والذي لم ينج من لسانه المأمون نفسه الذي أمّنه وتركه يستقرّ في مرابع طفولته، فنراه يتجاسر عليه ويهجوه قائلاً مترفعاً:

إني من القوم الذين سيوفهم	قتلت أخاك وشرّفتك بمقعد
رفعوا محلّك بعد طول خموله	واستنقذوك من الحضيض الأوهد

(١) الهجّير: الدأب والعادة ومايولع بذكره.

مشيراً إلى مافعله طاهر بن الحسين من قتل الأمين، وعقد البيعة للمأمون وتوطيد الخلافة له، لأن طاهر بن الحسين كان خزاعياً بالولاء.

هذا هو دعبل الذي وصفه صاحب الأغاني قائلاً: «شاعر هجّاء، خبيث اللسان، لم يسلم عليه أحد من الخلفاء ولا من وزرائهم ولاأولادهم، ولاذو نباهة أحسن إليه أم لم يحسن، ولا أفلت منه كبير أحد».

وقد قيل له يوماً: ويحك! قد هجوت الخلفاء والوزراء والقواد و وترت الناس جميعاً، فأنت دهرك كله شريد طريد هارب، فلو كففت عن هذا وصرفت هذا الشرّ عن نفسك؟

فردّ: إن الهجاء المقذع آخذ بضبع الشاعر من المديح المضرع.

فقيل له: هذا والله مقال من لايموت حتف أنفه.

وكان دعبل يقول: أنا أحمل خشبتي على كتفي منذ خمسين سنة، لست أجد أحداً يصلبني عليها.

وقد صدقت نبوءة من تنبأ له. بعدم موته حتف أنفه، إذ وجد من يصلبه على خشبته كما سنبين بعد قليل.

بدأ دعبل أسفاره هارباً حين كان فتىً في البصرة، وقتل صيرفياً فيها طمعاً بماله، ولكنّه لم ينل سوى ثلاث رمانات كانت في كيس الصيرفي، وسافر هارباً بعدما هجا الرشيد بعد موته، ثم هجا المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل في حياتهم.

ولأولاد الخلفاء والوزراء حكايات طريفة كانت سبباً في هجائهم، ومنها حكاية ابراهيم بن المهدي التي جرت بعد مقتل الأمين وقبل استتباب الأمر للمأمون في بغداد، إذ قام بعض الناس وبايعوا إبراهيم بالخلافة، وكان ابراهيم قليل المال، فلجأ إليه أعراب من أعراب السواد، وغيرهم من عامة الناس وطالبوه بعطائهم، فسوّفهم أياماً إلى أن اجتمعوا وضجوا، فخرج إليهم رسوله وصرّح لهم بأن لامال عنده، فقال قوم من غوغاء أهل بغداد:

اخرجوا إلينا خليفتنا ليغنّي لأهل هذا الجانب ثلاثة أصوات، ولأهل هذا الجانب ثلاثة أصوات فتكون عطاءً لهم، إشارة وتعريضاً بابراهيم الذي كان يمارس الغناء أيام الرشيد، وكانت له جولات فيه مع ابراهيم واسحاق الموصليين في حضرة الرشيد

والتقط دعبل القول فلم يترك المناسبة تمرّ بسلام، وسرعان ماسمعه الناس يردد:

يامعشر الأجناد لاتقنطوا	وارضوا بما كان ولاتسخطوا
فسوف تعطون حنينية[1]	يلتذّها الأمرد والأشمط
والمعبديات[2] لقوادكم	لاتدخل الكيس ولاتربط
وهكذا يرزق قوّاده	خليفة مصحفه البربط[3]

وأسرّها إبراهيم في نفسه، وخبأها ليوم يستطيع فيه الانتقام، فلما عفا عنه المأمون لقرابته، جعل يعرّض بدعبل عند المأمون يحرّضه عليه، وأعاد ذلك غير مرّة، وكان المأمون حليماً لايميل لسفك الدماء، فضحك وقال لابراهيم: إنما تحرّضني عليه لقوله فيك:

يامعشر الأجناد لاتقنطوا......

فقال له إبراهيم: فقد والله هجاك أنت ياأمير المؤمنين

فقال المأمون: دع هذا عنك، فقد عفوت عنه في هجائه إياي لقوله هذا فيك، وضحك، ثم دخل أبو عبّاد، وكان معروفاً باندفاعه وسرعته إلى القتل، ويبدو أنه كان ممن يدخل على المأمون دون استئذان، فلما رآه المأمون مقبلاً من بعد، قال لابراهيم:

١- الأغاني المنسوبة إلى حنين

٢- الأغاني المنسوبة إلى معبد

٣- البربط: العود

دعبل يجرأ على أبي عبّاد بالهجاء، ويحجم عن أحد؟

فقال له ابراهيم: وكأن أبا عبّاد أبسط يداً منك ياأمير المؤمنين؟

فقال المأمون: لا، ولكنه حديدٌ جاهلٌ لايؤمن، وأنا أحلم وأصفح، والله مارأيت أبا عبّاد مقبلاً، إلا أضحكني قول دعبل فيه:

أولى الأمور بضيعة وفساد ... أمرٌ يدبّره أبو عبّاد

وكأنه من دير «هزقل» مفلت ... حرد يجرّ سلاسل الأقياد

فاشدد أمير المؤمنين وثاقه ... فأصحّ منه «بقية»[4] الحداد

ومات المأمون وبموته اضربطت حياة دعبل فلم يعد آمناً، وبخاصة وقد تولى الخلافة الخليفة المعتصم ثامن خلفاء بني العباس، وكان معروفاً ببغضه لدعبل.

وشعر دعبل بأن بغداد لم تعد آمنة، وجاء من يبلغ دعبلاً أن المعتصم يريد اغتياله، فهجاه أمرّ هجاء ثم هرب قاصداً ديار الجبل «وهي التي نسميها اليوم جبال زاغروس» ليختفي في ثناياها المنيعة البعيدة:

يقول دعبل في هجائه للمعتصم

بكى لشتات الدين مكتئب صبٌّ ... وفاض بفرط الدمع من عينه غرب[5]

وقام إمام لم يكن ذا هداية ... فليس له دين وليس له لبّ

وما كانت الآباء تأتي بمثله ... يُملّك يوماً أو تدين له العرب

ولكن كما قال الذين تتابعوا ... من السلف الماضين إذا عظم الخطب

ملوك بني العباس في الكتب سبعة ... خيارٌ إذا عدّوا وثامنهم كلب

وإني لأعلي كلبهم عنك رفعةً ... لأنك ذو ذنب وليس له ذنب

لقد ضاع ملك الناس إذ ساس ... وصيف وأشناس وقد عظم الكرب

٤ - بقية الحداد: كان مجنوناً معروفاً في بغداد، وقد أدخل البيمارستان لأذاه الناس

٥ - الغرب: الدلو العظيمة أو الماء الكثير.

أية مرارة دفعت به ليؤلم كل هذا الأيلام، ألخوفه من القتل وهو الخائف عمره، أم لشعوره بمرارة أعظم عبّر عنها وهو يرى تسلّط القوّاد الترك على الخلافة والعباد وماوصيف وأشناس للذين ذكرهما سوى اثنين من كثر وقد سبقهما وسبقهم «الافشين» الذي قتل لزندقته.

وظلّ دعبل هارباً خائفاً حاقداً على المعتصم طيلة حياته، ولم ينته حقده بموته، إذ لما مات المعتصم كان دعبل «بالصيمرة» وهي بلد بين ديار الجبل وديار خوزستان، فلما تناقل الناس نبأ نعي المتعصم وقيام الواثق قال دعبل فور سماعه الخبر:

الحمد لله لاصبر ولاجلدُ ولاعزاء إذا أهل البلا رقدوا
خليفة مات لم يحزن له أحدُ وآخر قام لم يفرح به أحدُ

ولم يشف غليله موت المعتصم فهجاه بعد موته، فنراه يردّ على محمد بن عبد الملك الزيات الذي رثى المعتصم بقصيدة مطلعها:

قد قلت إذ غيّبوه وانصرفوا في خير قبر لخير مدفون

نراه يرد عليه معارضاً:

قد قلت إذ غيّبوه وانصرفوا في شرّ قبر لشرّ مدفون
اذهب إلى النار والعذاب فما خلتك إلا من الشياطين
مازلت حتى عقدت بيعة من أضرّ بالمسلمين والدين

وهو يهجو المعتصم في قصيدته، المعتصم الذي مات والواثق الذي قام، لماذا؟ لسنا نجزم بالضبط، هو بسبب الفساد الذي ساد وضياع الأمور وانفلاتها من أيدي العرب بتسلّط القواد الترك، أم لطبع فيه، فهو المتمرّد الثائر الناقد أبداً، والذي لايجد من هو فوق النقد أو ربما فوقه، أم لكل ذلك معاً؟

وقد نال المتوكل شيئاً من لسانه، وهو آخر من عاصره من الخلفاء، لأنه قتل في بداية خلافته، فقد قال فيه بيتاً واحداً من الهجاء، هو:

ولست بقـــائل قـــذعـــاً ولكن لأمـــر مـــاتعبـــدك العـــبيـــد

كـان هذا بعض هجـاء دعبل الخزاعي للخلفاء وهو أقل القليل منه، ومن كـان هذا هجاؤه للخلفاء، فالويل لمن هم دونهم منه، فهو قد هجا الوزراء والقواد هجاءً مراً ووصفهم بأبشع الصفات وبأقذع الكلام، ولم يترك أحداً من شرّه، وبلغ من هجائه أنه كان ينشد شعراً فيه هجاء كثير، فيقال له فيمن هذا؟ فيقول: مااستحقه أحد بعينه بعد، وليس له صاحب، فإذا وجدت على رجل جعلته فيه وذكرت اسمه.

وكان يذكر أسماء لمجرّد أن الشعر هكذا جاءه، أو لأن الأسم ورد على خاطره دون أن يقصد صاحبه، أو لأنه وافق قافية قصيدته.

من ذلك مثلاً ماقاله حين هجا أحمد بن أبي داود وزير المأمون والمعتصم، والذي كان قد تزوج امرأتين من بني عجل في سنة واحد، فقد قال فيه قصيدة فيها كلام بذيء وأوصاف شنيعة مايكفي لثورة عشرة وزراء عليه، ولن أذكر من قصيدته تلك سوى بيتين تكفيان للإشارة إلى ماقلته قبل عدّة أسطر، ولن أذكر باقي الأبيات لبذاءتها، والبيتان هما:

إن كـــان قـــوم أراد الله خـــزيهم فزوّجوك ارتغاباً منك في ذهبك

عدّ البيوت التي ترضى بخطبتها تجـد فـزارة العكليّ من عـربك

فلقيه فزارة العكلي، وقال له: يا أبا علي، ما حملك على ذكري حتى فضحتني وأنا صديقك؟

فقال دعبل: ياأخي والله ما اعتمدتك بمكروه، ولكن كذا جاءني الشعر لبلاء صبّه الله عزّ وجل عليك لم أعتمدك به.

ومن هذا النوع أيضاً ماقاله حين غضب على أبي نصر جعفر بن محمد الأشعث لشيء بلغه عنه، فقال يهجو أباه:

ماجعفر بن محمد بن الأشعث ... عندي بخير أبوة من عثعث
عبثاً تمارس بي تمارس حية ... سوارة إن هجتها لم تلبث
لم يعلم المغرور ماذا حاز من ... خزي لوالده إذا لم يعبث

فلقيه «عثعث» وكان من أصدقائه، وقال له: عليك لعنة الله، أي شيء كان بيني وبينك حتى ضربت بي المثل في خسة الآباء؟

فضحك دعبل وقال: لاشيء والله، سوى اتفاق اسمك واسم ابن الأشعث في القافية، ثم أضاف يمنّ عليه: ألا ترضى أن أجعل أباك -وهو أسود- خيراً من آباء الأشعث بن قيس! ويبلغ من خبث لسانه واغتراره بنفسه أن يهجو من لايعرفه أو من لم تعجبه مشيته أو شكله أو هندامه، ومن ذلك مايروى عنه أنه كان جالساً بالبصرة وعلى رأسه غلامه ثقيف، فمر به أعرابي يرفل في ثياب خز، فلم يعجبه شكله ولا مشيته، ويبدو أن الأعرابي كان معجباً بنفسه شامخاً بأنفه، فقال دعبل لغلامه: ادع لي هذا الأعرابي.

فأومأ الغلام إليه، فجاء، فقال له دعبل سائلاً: ممن الرجل؟

فقال الأعرابي: من بني كلاب.

فقال دعبل: من ولد كلاب أنت؟

قال: من لد أبي بكر

فقال دعبل: أتعرف القائل:

ونبئت كلباً من كلاب يسبني ... ومحض كلاب يقطع الصلوات
فإن أنا لم أعلم كلاباً بأنها ... كلاب وأني باسل النقمات
فكان إذاً من قيس عيلان[٦] والدي ... وكانت إذاً أمي من الحبطات[٧]

٦- قيس عيلان: كانت أدنى شأناً من كلاب.

٧- الحبطات: ج حبط: وجع ببطن البعير من عشب يأكله فينتفخ بطنه ولايخرج منه شيء

وكان دعبل قد قال هذا الشعر يهجو عمرو بن عاصم الكلابي.

فقال له الأعرابي: ممن أنت؟

فكره دعبل أن يقول من خزاعة خوفاً من أن يقوم بهجائهم، فقال: أنا أنتمي إلى القوم الذين يقول فيهم الشاعر:

أناس عليّ الخير منهم وجعفرٌ ... وحمزة والسجّاد ذو الثفنات[٨]

إذا فخروا يوماً أتوا بمحمدٍ ... وجبريلَ والفرقان والسّورات

فمضى الأعرابي وهو يقول: مالي إلى محمد وجبريل والفرقان والسورات مرتقى. نعم هذا هو دعبل الذي لم يسلم منه أحد صديقاً كان أم عدواً، والذي بلغ من خبثه أنه كان يقول: ماكانت لأحد قط عندي منّة إلا تمنيت موته. والذي لم يسلم منه حتى بعض آل النبي كما يروى عنه، مع أنه كان معروفاً بالتشيع لآل البيت النبوي الشريف، وقد قال فيهم قصيدة تعد من أحسن الشعر وفاخر المدائح، ومطلعها:

مدارس آيات خلتْ من تلاوةٍ ... ومنزل وحيٍ مقفرِ العرصاتِ

ومن أبياتها:

لآل رسول الله بالخَيف مِنْ منى ... وبالركن والتعريف والجمراتِ

ديار عليٍّ والحسين وجعفرٍ ... وحمزة والسجّاد ذي الثفناتِ

قفا نسأل الدار التي خفّ أهلها ... متى عهدها بالصوم والصلواتِ

وقد كان منهم بالحجاز وأهلها ... مغاوير يختارون في السَّرواتِ

فيا ربِّ زدني من يقيني بصيرةً ... وزد حبَّهم ياربِّ في حسناتي

٨- هو علي زين العابدين، وكانت بجسمه ثفنات من كثرة السجود.

وهي قصيدة تتجاوز العشرين بيتاً قصد بها أبا الحسن علي بن موسى الرضى حين كان بخراسان فأعطاه عشرة آلاف درهم جديدة من الدراهم المضروبة باسمه، وخلع عليه خلعة من ثيابه، وفي طريق عودته من خراسان أعطاه بها أهل «قم» ثلاثين ألف درهم فلم يبعها، فقطعوا عليه الطريق وأخذوها منه عنوة، فقال لهم: إنها إنما تراد لله عزّ وجل، وهي محرمة عليكم. فدفعوا إليه الثلاثين ألف درهم، فحلف ألا يبيعها أو يعطوه بعضها ليكون في كفنه، فأعطوه فَرْدَ كُمٍّ ظلت معه، فكانت في كفنه.

ومع كل هذه المحبّة لآل البيت فلم يسلموا من لسانه تماماً إذ يروى عنه أنه قال هجاءً في صفيّة بنت عبد المطلّب.

هذا هو دعبل الذي لم يسلم من لسانه كبير أحد حتى الذين مدحهم، من ذلك وغير الذي ذكرناه هجاؤه لطاهر بن الحسين الذي كان فاخر بن المأمون يوماً، ووالي مصر عبد المطلب بن عبد الله بن مالك الذي ذهب إليه من الحجاز مادحاً، فأكرمه الرجل وحين سمع مديحه الذي قال في نهايته خاتماً قصيدته البيت التالي:

هذا ثنائي وهذي مصرُ سانحةٌ   وأنت أنت وقد ناديتُ من كثبِ

ويروى أن عبد المطلب صاح حين أنهى دعبل قصيدته: لبيك، لبيك. ثم قام إليه، فأخذ بيده، وأجلسه معه، وقال لغلمانه: البدر، البدر، فأحضرت. ثم قال: الخلع فنشرت. ثم قال الدواب، فقيّدت، فأمر له من ذلك بما ملأ عينه، ثم ولاه على أسوان.

ومع كل هذا التكريم سرعان ماأطلق دعبل لسانه في هجائه لسبب بسيط وهو أن بواب عبد المطلب لم يفتح له الباب ليلاً إلا بعد استئذان.

ومن مصر فرّ دعبل من جديد قاصداً العراق، وهناك مدح مالك بن طوق التغلبي ونال عطاءه، ويبدو أن ذاك العطاء كان دون مايطمح إليه فهجاه هجاءً مراً موجعاً، ومما قاله:

سألت عنكم يابني مالك ... في نازح الأرضين والدانية
طُراً فلم تعرف لكم نسبة ... حتى إذا قلت ابن الزانية
لاحد أفشاه على ... من قال أمك زانية
يازاني ابن الزان ابن ... الزان ابن الزانية

وبلغت الأبيات مالكاً، وكان أن وجد دعبل أخيراً من ينزل خشبته من على كتفه ليصلبه عليها، وطلب مالك دعبلاً، وكان قد فرّ إلى البصرة، فقبض واليها عليها، ودعا بالنطع والسيف ليضرب عنقه، فأنكر دعبل ماقاله في مالك، وحلف بالطلاق وبكل يمين تبريء من الدم أنه بريء مما قيل، وأن عدواً له - وماأكثرهم - قال القصيدة ونسبها إليها، وجعل يتضرّع إلى الوالي، ويقبّل الأرض بين يديه، فرقّ له وقال: أما إذا اعفيتك من القتل، فلا بدّ من أن أُشْهِرُكْ، ثم دعا بالعصا وأمر بضربه حتى سلح، وأمر به فألقي على قفاه، وفتح فمه فردّ سلحه فيه وأجْبِره على ابتلاعه، ثمّ خلاه.

ولكن مالكاً لم يكتف بذلك، كان ألمه شديداً، وظلّ ناقماً عليه نقمة جعلته يرسل خلفه رجلاً مقداماً مغامراً، وأعطاه سماً وأمره أن يغتاله كيف شاء، وأعطاه على ذلك عشرة آلاف درهم.

ورحل الرجل خلف دعبل إلى الأهواز التي كان فرّ إليها، ولم يزل يطلبه حتى وجده في قرية من نواحي «السوس» فاغتاله بعد صلاة العتمة وذلك بأن ضرب ظهر قدمه بعكاز لها زج مسموم فمات من غده ودفن بتلك القرية، وقيل بل حمل إلى السوس فدفن فيها.

* * *

آفــاق المعرفــة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكــار علميّــة

المرأة في طور الإنجاب وانقطاع الطمث

الإنجاب وفقاً لكثير من المعايير، يلغي الخوف من عامل الهدم الذي تنم عنه مسيرة الزمن، ويجعل المستقبل أكثر وضوحاً، ويعطي لكلٍّ من الزوجين.

ولا سيما المرأة، قوة تحدٍّ تجاه تهديد الفناء الذي يمثله الموت الحتمي والذي سينال كل كائن حي طال الزمان به أم قصر. ولذلك يكون لحالات العقم إيقاعها الصاخب على الحركة العامة للنفس البشرية، والمرأة منها بخاصة.

أسباب العقم، عضوياً، كثيرة ومتشعبة، إلا أن العامل النفسي الذي يعد أحد أسبابه، مازال بحاجة إلى دراسات عدة وتسليط المزيد من الأضواء عليه. لقد أصبح معلوماً، حتى الآن، لدى كثير من العلماء والمهتمين بمسائل الإنجاب، الدور الحيوي الذي يلعبه العامل النفسي في الإخصاب. فمثلما يكون للجسد وهنه وعيوبه فإن للأفكار البانية للنظام النفسي خطأها ونقائصها[1]. ولا يتخاصم النظامان إلا لوجود حالة من عدم الاستقرار يواجهها الشخص فيحدث العطل ويتوقف مركب المشاركة في الحياة لكنه لايلبث أن يسير مرة أخرى. وقد رأى بعضهم أن 20٪ من أسباب عدم الحمل ترجع إلى مشكلات نفسية وعقد زوجية ينبغي معالجتها.

أما أهم الأسباب النفسية للعقم فهي مشاعر الشك التي تعتري المرأة المتزوجة تجاه مستقبلها مع شريكها، مثلما تلعب العجلة في الحصول على طفل والخوف من عدم حصول الإنجاب والإحباط تجاه مؤسسة الزواج ومثبطات عدم التشجيع الذي يحاول بعضهم، لأسباب شتى، زرع بذورها في نفس الزوجين.

في زمننا هذا، ومع تعقيدات آلية، بل آليات، المدنيّة نجد أمامنا نوعاً من الناس يعتقد أن الطب الحديث والعلم والإرادة يمكن أن يتغلّب على حالات الضيق النفسي، ولا بد في نهاية الأمر من تشغيل معطيات الإنجاب أو تفعيلها.

إلا أن نظام الإنجاب لا يعمل بشكل آلي، وهو خاضع، على مستوى الأسباب النفسية، إلى عدد كبير من العوامل التي يقع في أولها هندسة

المعمار النفسي للمرأة وجمال أمومتها، كما المتعجلين للحصول على طفل أن يدركوا أن الإنسان يُعدّ من أقل أنواع المخلوقات خصوبة إذا ما قورن بغيره من الثدييات.

لذلك يجب الإبتعاد، قدر الإمكان وقبل كل شيء، عن التخوف من عدم الإنجاب والانشغال الدائم بفكرة العقم، ذلك لأن الإنجاب يرتبط بذلك الأمل الكبير والتفاؤل العريض في الإنجاب.

وإذا كانت المرأة في جاهزية الحمل فإنما تتأتى هذه الجاهزية من استعداد نفسي للأمومة، وهذا يعني، حسب أصحاب الاختصاص، أن تُبعد المرأة جميع المشاغل والاهتمامات التي تنتزعها من أمومتها، وهذا يعني ضرورة تحقيق الموازنات التالية:

١ - إلغاء الاندفاع العاطفي الشديد نحو المهنة التي تمتهنها المرأة، وموازنة النفس بين العمل وضرورات الحياة الأسرية.

٢ - الكف عن الحنين إلى حياة العزوبية وما تقدمه من ابتعاد عن الالتزام.

إن الفكرة التي عززتها ثقافة القرن العشرين عن المرأة المتفوقة، أو النساء المتفوقات Superwomen قد لاتؤدي إلا لخلق أمهات غير مكتملات عاطفياً، ويعتري شحنة أمومتهن وهن وضعف.

وعلى هذا، ووفقاً لما يراه أحد علماء النفس الفرنسيين، فإن مراجعة نفسية حقيقية قد تؤدي ثمارها في تحضير الفتاة حديثة الزواج للعب دور آخر في الحياة هو، بكل بساطة، دور الأم. إن جميع الاصدارات والاعلانات وما أنتجته الحضارة الحديثة لتحرير المرأة ربما تكون له آثار ضارة بأمومتها، ولأن هذه الآثار عملت على إطفاء تلك الجوانب المشعة من الأنوثة الخالدة عند النساء.

فلغة المشاركة في الحياة العامة حملت معها عنصر التحدي والمجابهة الذي في حالة طغيانه يؤدي إلى التأثير في الهرمونات الأنثوية وبالتالي يقلل الإخصاب أو يؤثر في نوعية وآليات تخليق الأجنّة، وقد يحمل لهم وراثياً استعدادات غير مرغوب فيها.

من هنا يتوجب فهم أن الأمومة ما هي إلا استمرار وتعميق لمفهوم الأنوثة بكل ما تحمله من صفات فذة، يفخر بها الخلق، وتُعدّ أسمى ما في صفات الإنسانية من وداعة وذكاء هادىء فطين وتأمّل عميق يعطي للمرأة نسخة أخرى من الحكمة غير النسخة التي تبرثها الرجولة.

يجب أن تتذكر المرأة دائماً أنها تلك الأنثى التي تستقر الأنوثة في أوصالها، وأن الحياة الزوجية هي اتراع وحثّ لهذه الأنوثة وجداولها الهادئة.

ثمة أسلوب نفسي آخر يتوجب أن تسلكه المرأة التي تأخر عندها الإنجاب دون سبب عضوي ظاهر، هو أن تتأمل حياة من سبقها من النساء - كالأم والجدة مثلاً - اللائي أنجبن وربين أبناءهن؛ فعلى الفتاة التفكير في ذلك الزمان يوم كانت تلك الأمهات في مثل سنها وكن ممتلئات صحة وعذوبة. ذلك أن طفل المستقبل لا يرى أمه، ولا يجب أن يراها إلا على تلك الصورة.

وعلى اللاتي بلغ منهن اليأس من الإنجاب قدراً كبيراً ألا يعطين لفكرة الساعة التي تدور والوقت الذي يمضي سريعاً أي اهتمام، فلقد أصبح بمقدور المرأة أن تؤخر وقت وقف الحيض لفترة أطول خاصة بعد أن تحسّن الظرف الصحي والغذائي لإنسانية القرن الواحد والعشرين، وامتدّ معدّل العمر للناس خمس عشرة سنة أخرى حسب رأي العديد من العلماء. ومن يدري فلعل العلوم والأبحاث التي تسير بخطى متسارعة تؤتى أكلها بعد حين.

أما فيما يتعلق بحالة «انقطاع الطّمث» فإن النساء اللائي وصلن إلى هذه المرحلة يلجأن عادة وفي الأغلب الأعم إلى تعاطي أنواع من الهرمونات الأنثوية مثل «الاستروجين» لتقليل آثار التقدم بالعمر وما تحمله هذه المرحلة من تغيّرات تطال كل أجزاء الجسم. غير أن دراسة حديثة ظهرت مؤخراً في هذا الصدد أثارت المخاوف لدى النساء من خطورة استخدام بعض هذه الهرمونات وما لها من علاقة بحدوث سرطان الثدي بنسبة قد تصل إلى 20٪ ومما يزيد الأمر تعقيداً الإعلان عن أن استخدام هرمون الاستروجين المعدل الذي يزيد الإخصاب، يؤدي إلى ارتفاع هذه النسبة لتصل إلى 40٪ أو 80٪ فيما إذا تمت توأمة هذا الهرمون مع عقارات علاجية أخرى.

هذه الأرقام المخيفة قضت على ذلك الارتياح الذي شعرت به النساء اللواتي تجاوزن الأربعينات ووجدن في الهرمونات ما يحفظ نضارتهن وشبابهن.

ومع أن أطباء الولايات المتحدة يفضلون الاستمرار في تعاطي حبوب THS (العلاج الهرموني البديل) فإن نسبة المخاطر العالية هذه لا تمثل إلا رقماً إحصائياً يعني فقط أن استخدام الهرمونات يزيد احتمال الإصابة بسرطان الثدي بمقدار 8 عن مثيل هذا الاحتمال عند النساء اللاتي يمتنعن عن تعاطي هذه الهرمونات.

وفي حالة تعاطي الـ THS فإن ست نساء من أصل ألف عولجن بهذا الهرمون كن عرضة للإصابة، ومع ضآلة هذا الرقم إلاّ أن الأطباء لا يخفون قلقهم من وجود هذه النسبة، وهذا يعني أن العلاج يظل مصدر خطر لمن تتعاطاه من النساء.

ولهذا فإن الأطباء ينصحون بالابتعاد عن تعاطي هذا الهرمون كيفما اتفق ودون دراسة وافية لحالة المرأة صحياً ومن جميع الأوجه. حيث أن القضية تعتمد على صحة الموازنة بين الآثار الجانبية والفوائد التي تجنيها المرأة في حالة الاعتماد على هذا العلاج أو ذاك.

والواقع أن الوصول إلى الموازنة المرغوبة يُعدّ في حد ذاته أمراً صعباً، كما يراه العلماء، ذلك لأن الأمر يتعلّق بمجموعة كبيرة من العلاقات والنتائج التي يحدثها تناول هذا الهرمون وشدة تأثيره الحثي أو الكبحي في مختلف الأنسجة والمعادن التي يحتويها الجسم. ومع هذا فإن الأطباء مازالوا متفائلين بإمكان اختفاء الـ THS من رفوف الصيدليات بعد توافر أنواع جديدة من الهرمونات المعدّلة التي تنتظر مراحل الانتاج والتسويق.

ولعلّ أهم هذه المستحضرات الهرمونية هو الـ S.E.R.M أو الاستروجين المنظم المستقبل الذي يستطيع التعامل مع أي جزء من أجزاء الجسم أو الأنسجة كلّ على حدة، ومثال ذلك النوع الهرموني المسمى Raloxifene الذي يتم توظيفه لحثّ نسيج العظام فقط دون غيره من الأنسجة. وعلى العكس فإنه يقوم بدور الكابح مع المستقبلات الهرمونية الموجودة في الثدي والرحم، الأمر الذي يعني اختفاء أي احتمال للإصابة بالسرطان.

إلا أن هذا لا يعني اختفاء الأعراض الأخرى التي تفرزها مرحلة انقطاع الطمث مثل اضطرابات المزاج.

ويؤكد أحد الأطباء المرموقين الذي يعكف الآن على وضع كتاب حول استخدام الهرمونات الأنثوية، على أن الدراسات الصيدلانية ماضية قدماً في انتاج صنف جديد من الهرمونات المطوّرة القادرة على التأثير في نمو العظام والجلد والجهاز الوعائي، بحيث تمرّ فترة انقطاع الطمث من دون حدوث تأثير كبير على جسد المرأة.

وبانتظار ظهور هذا الهرمونات يعمل الأطباء على طمأنة النساء من حيث التأكيد أن مثل هذه الدراسات لا تعني حتمية الإصابة.

* * *

فنون

قوّة اللون ورشاقة الخطوط

لفنان هُجّر مراراً

بالرغم من اليقين الشائع بأن تاريخ تجربة الفنان تبدأ من حيث ينتهي، فإنّ الكتابة عن الفنان التشكيلي اللبناني (بول غيراغوسيان) وهو غائب ينقصها أنس الحوار معه عن فنه وتاريخ الفن وهو الذي أجاد الكلام عن الفن والتاريخ، إجادته التصوير واللعب باللون والخط والضوء معاً، كما تخبرنا بذلك الفنانة التشكيلية والناقدة العربية اللبنانية د. زينات بيطار[٢]، التي ترى أيضاً أن غيرا غوسيان كان ينضح امتلاء بالفن بحيث يستوي لديه الناقد والفنان ومؤرخ الفنون. ويمكنه بطلاقة ويسر الانتقال في الكلام عن تاريخ الفن من حضارة لحضارة فنية أخرى، ومن أسلوب فنيّ لآخر ومن فنان لفنان، كما يدرك بوعي معرفي صريح كل جذور مرجعيته الفنية في الشكل والأسلوب والموضوع، لذا كان قوياً من الداخل «حتى الجبروت» محصّناً بغنى روحي وخلفية ثقافية متنوعة، مكّنته من مجابهة رياح العصر التي هبّت على حياته من كل صوب وفي كل المراحل: «التشرد، اليتم، الحروب، المجازر، البؤس، الحصار، المرض».

وقد وصفت الناقدة هذا الفنان بأنه «التعبيري الضالع في عظمة اللون دون إهمال الرشاقة - الخطوط - وهو السخي في عجينة اللون حتى الدسم».

ورأت أنه لم يبخل باللون مرّة ولم يبخل اللون عليه بتنويعاته :

تناقضاته، تناغماته، مقاماته. وقد وهب غيراغوسيان اللون كل طاقته فوهبه اللون كل أسراره.

وكان، حسب الناقدة، فناناً دؤوباً، مجتهداً، يرسم كثيراً وفي أوقات عديدة من النهار، حتى كاد يتحوّل في السنوات الأخيرة إلى آلة ترسم بثقة، بسرعة، وبكثافة مدهشة للنظر. إنه من الفنانين القلائل الذين طوّعوا الريشة واللون إلى حدٍّ من المهارة واليسر والاقتصاد بالحركة والخطوط، بحيث يتراءى للناظر وكأن ريشته قُدّت من يده، أو التصقت بها أو أصبحت جزءاً منها؛ وبهذه الريشة رسم كثيراً وكرّر كثيراً ورمى ومزّق كثيراً فضلاً عن قلق الإبداع وهاجس التلقائية في التعبير والتميّز في ضربة الريشة وبإيقاعها السهل الممتنع على بياض اللوحة.

هذه المهارة التلقائية في ضربة الريشة هي ميزة خاصة في شخصية هذا الفنان، وقد توصل إليها باكراً ورافقته حتى رمقه الأخير، وهي التي مكنته من الرسم بهذه الغزارة التي تفوق أي تصوّر، حيث ترك نتاجاً ضخماً على مدار أربعة عقود من الزمن يغطي مجموعة قاعات متحف بأكمله. ومن الملاحظ أنه من أكثر الفنانين اللبنانيين الذين انتشرت أعمالهم في بيوت الناس والقصور والمعارض بحيث يعتبر نتاجه الفني من أكثر المقتنيات في المجموعات الخاصة لدى النخبة والفئة الوسطى وحتى الشعبية في لبنان.

وتعتقد الناقدة أن غيراغوسيان كان قنوعاً من جهة ومؤمناً بفكرة أن تزين أعماله بيوت الآخرين أفضل من أن تبقى سجينة محترفه من جهة أخرى، لذا وصلَ إلى أوسع شعبية فنية بين أقرانه من فناني جيله في لبنان،

فضلاً عن كونه لم يغادر لبنان في الحرب، بل بقي مقيماً، منتجاً، ومشاركاً في المعارض، فردية وجماعية كثيرة.

وهناك ميزة أساسية في شخصية غيراغوسيان، الإنسان والفنان، قرّبته من الآخرين، وهي التواضع والبساطة في سلوكه الفني والاجتماعي، ورغم أن صراحته في التعبير عن آرائه ومشاعره كانت تجعله يبدو، أحياناً، حاداً وبدائياً حتى الفجاجة في إيضاح الأبيض من الأسود في الحياة والفن دون حيادية الرمادي. لكنه فنان حقيقي مع ذاته وأفكاره وأصدقائه. فنان جمع في شخصيته الفنية معطيات البدايات الشرقية في الفن «الفن الفرعوني، القبطي، البيزنطي، الإسلامي، الأرمني»، ومستجدات الحداثة الغربية «الفن الإيطالي والفرنسي والإسباني وغيره» فالتبست هذه الجذور وتلاحقت لتكوّن شخصية فنية مختلفة جذابة وراسخة البصمات في فرادتها لدرجة أنك لو دخلت مطلق بيت ووقعت عيناك على لوحته لعرفته من خطوطه وضربات ريشته وموضوعاته وأشكاله وطريقة تأليفه للبناء العضوي العام للوحة، ولتبيّنت سخاء ألوانه في الزيتيات وشفافيتها في المائيات؛ وفي هذه المعايير يكمن سرّ الشخصية الفنية لديه. وقد توصل، حسبما ترى الناقدة، إلى وضوحها مبكراً قياساً على أبناء جيله (أواخر الخمسينات وأوائل الستينات). إنه فنان متألق بعافيته الابداعية والانتاجية.

لقد عاش غيراغوسيان حياة مطعمة بالمأساوية منذ طفولته المبكرة، حيث لازمت حياته الهجرات والمجازر. كان في الرابعة من عمره حين هاجرت عائلته الأرمنية الأصل من تركيا عام ١٩٢٢. لجــأت عائلته إلى دير الزور في سورية، ثم إلى لبنان وفلسطين، ثم هجرة ثانية من فلسطين إلى لبنان عام ١٩٤٨، وبين الهجرتين، الأولى والثانية، كان الطفل (بول) يتيم الأب؛ وضعته أمه في دير للرهبان الفرنسيين لمدة طويلة، ثم استردته. وبسبب الضائقة المادية عادت وسلمته لأحد الأديرة الإيطالية، وفي هذا الدير بدأ يلج عالم الفنون الذي تعلق به «بطريقة حسية بعيدة عن الإدراك».

لم يبدأ الأمر بالفن التشكيلي تحديداً، يقول غيراغوسيان: «فالفن لولد في دير كان عبارة عن كتلة أو نظام كتلة يمس كتلتها ولا يفهم في نظامها وهناك اقتربت من الموسيقا والمسرح والنحت والرسم، وكانت نقلة من الفرنسي إلى الإيطالي».

انتبه الرهبان الطليان إلى موهبة غيراغوسيان الذي أمضى في ديرهم من العام ١٩٣٦ إلى العام ١٩٤٥، فشجعوه وأعطوه فرصة الخروج من الدير الايطالي من عالم اللاهوت والرهبنة، للسفر إلى إيطاليا وفلورنسا بالتحديد، بمنحة دراسية لدراسة الفن. وهكذا، كما ترى الناقدة، تكوّن وجدان غيراغوسيان، الطفل والشاب، بين الهجرات، هجرات روحية ومادية متواترة ومتنوعة، هجرات من مدينة لمدينة، ومن لغة للغة، من حضارة لحضارة، بما تحمله من تبدلات في أسلوب الحياة والرؤية والمفاهيم والقيم. لذا حملت شخصيته الفنية معالم من كل هذه الحضارات واللغات دون أن تطغى الواحدة على الأخرى بشكل صريح ونهائي، وجاءت متنوعة الثقافة، شموليتها، إنسانية دون تعصب وضد جدران التقوقعات جميعاً، دينياً أو جغرافياً أو ايديولوجياً.

فهو، وفقاً للناقدة، ليس بفنان أرمني بحت أو عربي خالص أو لاهوتي بيزنطي رغم دراسته بالأديرة، ولاهو غربيّ متحذلق لمعرفته للفن الإيطالي الذي عشقه، والفن الفرنسي الذي تأثر بأعلامه المحدثين «فان جوخ، جوجان، ودومييه بيكاسو ماتيس». لقد شاء قدره أن يصيّره هؤلاء جميعاً ولكن بنكهة شرقية مصدرها روحه الشرقية التي أزهرتها جذوره. وقد كان أميناً لها رغم كل تجاربه ومحطاته وهجراته.

لو قارنا أعماله التي أنجزها في نهاية الأربعينات وحتى الخمسينات، أي قبل حصوله على منحة دراسية في فلورنسا العام ١٩٥٧، لوجدنا أن غيراغوسيان الشاب كان مكتمل النضج الفني من حيث معالجة الموضوع وعلاقة الضوء باللون ومرونة ورشاقة الخطوط.

تبدو أعمال هذا الفنان الذي عاش في برج حمود هاتيك الفترة من حياته وحياة الفن التشكيلي في لبنان، تبدو متميّزة بخصوصية أسلوبية وموضوعاتية وتبشر بمستقبل فنان كبير وعلى مستوى رفيع من الثقافة الفنية والمهارة التقنية ويسر التأثر بهذا الفنان أو ذاك، مع محاولة الانعتاق منه نحو الفرادة.

صوّر الفنان في تلك الحقبة، المرحلة، واقعه. صوّر الناس الذين يعيش بينهم، الأحياء الشعبية والأعياد والطقوس في دورة الحياة المكتملة (الحب، الولادة، الموت، الأعراس، المآتم، الفقراء والحمالين، الأطفال، المناظر الطبيعية) وقد ركز اهتمامه في تلك المرحلة على فن «البورتريه». الحياة والبيئة، أي الإنسان في دائرة الأبدية. ومع أن الفنان لم يأت بجديد على صعيد المضمون، كما ترى الناقدة، لكنه سلّط الضوء على البؤساء من الناس، الفقراء، المسحوقين، المهجّرين، القابعين في دهاليز الأحياء الخلفية للعاصمة بيروت، أي برج حمود، وكان في اختياره للجزء المأساوي من حياة المدينة، إنما يسير بذلك في الاتجاه ذاته الذي بدأه كبار الفنانين العالميين أمثال غويا وجيركو وفان جوخ وسواهم في تصوير الشخصية الإنسانية المسحوقة، وإبراز جمال القبح بكل جرأة وتمرد على المألوف الذي هو «الجمال المثالي أو الارستقراطي» وهو الذي يسمّى بلغة الفن «الغروتسك» Grotesque الغريب واللامألوف. وقد كان غيراغوسيان يحاول بذلك تحرير هذه المخلوقات المعدمة، بما فيها نفسه، من العبودية وإيصالها إلى الحرية عبر الفن.

في نهاية الأربعينات كان بول غيراغوسيان ملكاً ذا سطوة لونية جذابة. ويظهر ذلك في قدرته على استعمال تدريجات اللون اللحمي في عدة مساحات من الجسد والعنق والوجه واليد حيث يتماهى الضوء باللون، فيبدو وكأن النور طالع من جهه وقميصه من لحمه وليس مسلّطاً عليه من خارج هذا النور الجواني في عجينة اللون شكل أولي. بعد ذلك برزت

مرحلة التأثر بضربات ريشة الانطباعيين، واسعة، سخية، مكثفة، ومقتصدة، تعطي اللون كل إمكانات التشكيل والتأليف حتى في رسم حدود الجسم، حيث لابروز للنمط شأنه في ذلك شأن معظم أعلام التيار اللوني في تاريخ التصوير العالمي من: أنجلو وفيرونير وغويا حتى الرومانسيين: تيريزو وديلاكروا، فالانطباعيين؛ من هذا التيار اللوني الحسي انطلق مطوراً تقنيته ومهارته اللونية، ولكنه مختلف في كونه اهتم أيضاً بالخط وكان فناناً كروكياً رائعاً لاحقاً كما رأته الناقدة.

في العام ١٩٧٣ فقد فناننا قدميه بحادث أليم، وكأن القدر قد أحكم سطوته، آنذاك، عليه وهو في قمة مجده الابداعي وزخم عطائه. لكنه سرعان ما وقف على قدميه من جديد بواسطة عكازين وجرح مكتوم وانكسار داخلي عمقّته مجاهل الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥، وبقي يرسم بمناخات «الجماعة» نفسها والزخم اللوني ذاته، إلا أن نوعاً من الحس التراجيدي غلّف فضاءات «جماعته» فضلاً عن تقطيع وكسور في أجساد شخصياته جعلها تبدو وكأنها واقفة على عكاز. إنها تحاول إظهار صلابتها في الوقفة، لكنها رغم محاولتها تبدو معدومة الوزن، أو في حالة انعدام الوزن، معطوبة من الداخل.

رفض المواطن والفنان اللبناني غيراغوسيان مغادرة بيروت لأنها الوطن والأهل ومهوى الذكريات والأحلام؛ ولهذا أنتج كثيراً في الثمانينات، و شارك في معارض فردية في لبنان وأمريكا وفرنسا وموسكو وأرمينيا ومصر والكويت والسعودية وسورية وبعض الدول الافريقية. لقد واجه الحرب بالفن، فكانت لوحته حربه وثأره الألوان وموضوع «جماعة» يثنيها عن السقوط، يعجنها من جديد، ويرى فيها أمل الصمود ومقاومة الحرب. ويعود فيكرر حضورها المهشّم الأجزاء ككل «جماعات» بيروت وأبنيتها، فنلحظ في تأليفها فوضى الحدود وبلبلة الفضاءات، حتى اللون في هذه الفترة كان مرآة للانكسار العام فَقَدَ توهّجه الأول وعبقه الأول،

وأصبحت ريشته تعمل كالآلة بين يديه . وقد وصف هذه المرحلة المتأخرة والمعقدة من حياته بقوله :

«كنت في السابق أتصوّر اللوحة مسبقاً، أي أتخيل الصورة قبل تنفيذها، بعد ذلك صرتُ أتخيل الفكرة لا الصورة، ثم في النهاية كانت اللوحة . أنا واللوحة كل لايتجزأ عجينة واحدة . هناك لوحات انهيتها بساعتين، ولوحات بساعة، هذا ليس مهماً ولا يدل على شيء، فمن الممكن أن أنفذ لوحة في دقيقة واحدة وتكون متقنة أكثر من لوحة أخرى استغرقت عشر سنوات . . الخ» .

لقد غاب هذا الفنان وبقيت شخصياته وألوانه وطاقته الابداعية الخلاقة في تنوعها وغزارتها في شموليتها وخصوصيتها في نكهتها الصرفية الشرقية وفي عالميتها .

وهو الذي وصفه زميل دراسته في إيطاليا الفنان عجاج العراوي بقوله : «كان جباراً أمام اللوحة، بوحشية يتعامل معها فيرعبها وتقف أمامه صاغرة أرضاً عطشى تمتص ألوانه وخطوطه برغبة جامحة، يوقعها، يرميها جانباً ويأتي بأخرى تلبيه يداه، ممدودتان إليه وهو العطاء، عمل بول ليل نهار» . وهو ذاته، أي غيراغوسيان، يقول تعليقاً على هروب بعض الفنانين من لبنان خلال الحرب : «الفنان الذي بقي هو الذي تجدد وأصبح عمله الفني أعمق تعبيراً لأنه عاش معاناة الانفجارات والحرائق، والخوف والدمار، والموت والمرض والحياة» .

ويظل هذا الفنان، رغم الرحيل، الفنان الكبير الذي أعطى بيروت كل طاقته ومشاعره وأعطته بيروت كل أمدائها .

* * *

دراســة

عن السيرة الذاتية في الكتابة العربية

السيرة الذاتية جنس أدبي نادر داخل الكتابة العربية المعاصرة، إن لم يكد يكون منعدماً، حسبما يراه الباحث علي مصباح [٣] الذي يطرح هذا الموضوع عدداً من التساؤلات، أمثال: ماهي المعيقات التي تحول دون الكاتب العربي والتطرق إلى ذاته وتعريتها، وإضاءة ما يقبع في العتمة من شخصيته في علاقتها الصدامية مع العالم المحيط؟. هل يخبّىء هؤلاء- يعني الكتاب العرب- أشياء خطيرة لايجرؤ المرء على التصريح بها دون أن يلحقه منها الأذى؟، أم ترى حياتهم خالية من كل أمر مهم؟ أم أنها تافهة إلى حدّ أن لا شيء فيها يمكن أن يصلح غذاءً للأدب؟. أم أن المسألة تتعلق بمفهوم محدد، عربياً، للأدب ولعلاقة المعيش بالمكتوب، وعلاقة الكاتب بما يكتب؟

وفي معرض إجابته عن مثل هذه التساؤلات يرى أن ثمة شيئاً من السيرة يخترق الكتابة ويتسلّل بحذر بين مفاصلها، حيث هناك روايات وقصص تكاد تكون، في مجملها، نوعاً من السيرة الذاتية المتخفية وراء شخصيات وأحداث قد تبدو لاعلاقة لها بالكاتب، لكن السيرة الذاتية كجنس مستقل يصرّح بأنه سيرة ولايتخذ أقنعة وشخصيات منتحلة للمراوغة والتستّر، شيء يختلف عن الرواية وحتى عن اليوميات والمذكرات. ذلك أن ميزة السيرة الذاتية وكل طاقاتها تنبع من ذلك التعبير الصريح عن هويتها.

السيرة كجنس واضح الهوية والمقاصد، تضع الكاتب وجهاً لوجه مع ذاته، دون وسائط وذرائع ليدخل معها في حوار صاخب، قبل أن يخرج ذلك الحوار مع الذات إلى القارىء ليدخل بدوره في مجابهة مع منظومة القيم التي تحدّد رؤيته وسلوكه.

هنا يكمن الفرق بين السيرة الذاتية والمذكرات، ذلك أن هذه الأخيرة غالباً ما تكون تسجيلية نقلية، وغالباً ما يطغى عليها الحدث الخارجي، فتتحول إلى نوع من الوثيقة التاريخية الاجتماعية والسياسية، في حين أن السيرة الذاتية حفر في الذات وتقصٍّ لجراحاتها.

السيرة ليست توثيقاً كمياً بقدر ما هي عمل انتقائي يلتقط اللحظات الأكثر إشعاعاً، أو الأكثر قتامة. الأكثر نتوءاً وتوتراً. اللحظات التي تعرب عن نفسها لحظات امتلاء بالحياة. ببهجتها، بتناقضاتها وبصراعاتها. لحظات وقوف الذات في عراء المجابهة، في دفء الامتلاء بالذات، في عاصفة اختبار الفرد لفرديته وحريته. لحظات ترتبك عندها القناعات والمسلّمات والقوانين العامة، وتحتضن الذات فيها لهفتها الأبدية على الامتلاء بالمعنى الوجودي الوحيد الذي لايتأسس إلا في اختبارها الفردي للحياة.

ثم يرى الباحث أن هناك جهداً مضاعفاً يجابه الكاتب وهو يقبل على كتابة سيرته الذاتية:

- جهد باتجاه تملّك الأنا لذاتها والسيطرة عليها.

- جهد باتجاه الخارج (وهو لاحق على الجهد الأول ونتيجة له)، لجعل الأنا تواجه العالم وتتعرى أمامه دون مكابرة أوخوف أو مداراة لأيّ عرف من الأعراف.

إن استكمال السيادة على الذات- كما يراه الباحث- لايعني بالضرورة أن «الأنا» قد صفّت حساباتها نهائياً مع ذاتها، وأنها قد أنجزت

تصالحها معها، بقدر ما هي خطوة حاسمة باتجاه التفاعل الواعي مع الذات. تفاعل قد يكون صدامياً، لكنه متحرر من حواجز الاغتراب والانفصام اللذين يحوّلان الذات إلى كيان منشطر يراوح بين لحظة وأخرى.. داخلية منقطعة عن العالم، وخارجية تتموضع فيها وتغدو رهينة للعالم. لأنه لايمكن للذات أن تموضع نفسها إلا بالخروج عن ذاتها؛ أي بالانضواء تحت سقف خارجيّ قد يكون الأخلاق، وقد يكون الدين، وقد تكون الأيديولوجيا.. أو كل ذلك معاً، وهذه، طبعاً، حالة مرضية يتبادل بموجبها طرفان الأدوار، فيصبح الخارج داخلاً والداخل خارجاً، يعني ذلك أن العالم الخارجي يغدو الإطار المرجعي، والسياق المنظّم الذي يسلب الذات من استقلاليتها ويصيّرها موضوعاً (ما هو موضوع أمام..) خاضعاً للمراقبة والتناظر والزجر والاقصاء. فينشطر الكيان إلى كيانين:

- داخلٌ مفرّغ من ذاتيّته، أي من طاقاته المتوفّرة النازعة دوماً إلى التملّص والتطلّع والتوحّش ضمن الاختيار الفردي للحياة: داخلٌ مستوطن- مستعمر.

- خارجٌ مستبطن طرد الذات من مقرها وجعلها تحتلّ موقع المنبوذ والمقصي.

لذلك، حسب الباحث، لايمكن أن يكتب السيرة الذاتية الا من تمكّن من استعادة تملّكه لذاته، وهي عملية لاتتم في لحظة- الكتابة بمعزل عن التجربة الحياتية التي تفضي إليها. بل هي صيرورة تشكّلت في مسيرة حياة كانت ممتلئة بهذاالاختبار الفردي والجريء للحياة ضمن علاقة صدامية مع العالم؛ انفصالية واتصالية في الآن ذاته، تحتضن العالم لترجّه وتخلخل ثوابته ومسلّماته. واعية بطابعها الصدامي الإنشقاقي في غير انعزال، لأنها تظل على الدوام محتفية بالعالم كمشروع للبناء؛ كشيء قابل للتغيير والتثوير.

السيرة الذاتية كشف وتعرية ومواجهة للعالم بعري الذات: اندفاعاتها، كبواتها، قلقها، أزماتها، ضعفها، وقوتها. جمع لشتات تلك اللحظات التي تبدو مجزأة متناثرة، من أجل تحويلها إلى كل متعدّد الوجوه، لايستقر إلا في حيرة ذلك التعدّد. كشف بأن كل شيء (الذات والعالم) مشروع منفتح على الدوام على أطوار تشكّله اللامتناهية. لا شيء مكتمل، ولا شيء منته.

كاتب السيرة الذاتية يجمع في نثار الأحداث التي يستعيدها نسقاً حياتياً، ويعيد ترتيب سيرورة حياته في علاقاتها التفاعلية مع العالم. نسق لحظات شفافة هشّة منفتحة دوماً على تجاوز ذاتها، هشاشتها (لحظات الضعف هي اشتياقها إلى لحظة أخرى أرقى لاتُستدعى إلا صداميّاً. هكذا تتحول لحظة الضعف إلى تهيئة للتجاوز، وإذا هي منبع قوة الذات التي تهفو إلى تقويض أسس الثبات.

كاتب السيرة الذاتية لم يعد لديه، إذاً، ما يخجله، أو ما يخفيه في عملية التعرية، لأنها كشف عن إمكانيات أخرى لترتيب القيم والنظم. كيفية أخرى للامتلاء بالحياة.

بينما يرى الباحث أن الكاتب العربي يبدو ميالاً إلى التغطية والتستر (طلباً للستر)، وإلى المكابرة وإخفاء الضعف، أو كل ما يعدّه ضعفاً (أو ماقدّم له، واستبطنه على أنه ضعف) قد ينال من سمعته وينقص من قيمته؛ قيمته الاجتماعية طبعاً. لأنه كائن اجتماعي وتكوينه جمعيّ، متعلّق بالكمال والاكتمال، موطّر بالأمثلة التي أنجزت كمالها في صورة ذهنية غدت تقليداً معرفياً، ثم تحولت إلى مؤسسة تؤطر وعيه بالعالم، وتؤسس اغترابه: العالم من حوله سلطة مكتملة تهفو إلى الخلود، وهو جزء ملحق وتافه، لايتحقق له وجود إلا بالانخراط التصالحي الانسجامي في هذا الكل.

ويرى الباحث أنه لا يكاد يُستثنى إلا الكاتب المغربي (محمد شكري). وتوجُّه بدأ يتدعم لدى الكاتب التونسي (حسونة المصباحي) وبعض النصوص الجريئة لكاتبات نساء، من المشهد العام للكتابة العربية التي تبدو في مجملها مرتاحة لاستنساخ الأمثلة النصيّة (كتابة بالذاكرة النصيّة لا بالتجربة). خاضعة للمعايير التقليدية القائمة على:

– الفخر: أداة الدفاع عن النفس واستجداء الاعتراف وتحصيل المكانة المرغوبة اجتماعياً.

– الهجاء: أداة زجر الشاذ والمنحرف وإقصاء كلّ ما لايخضع للقيم المتعارف على صلاحيتها.

– المديح: استعطاف الرضى واستجداء المكافأة.

لذلك يبدي الكاتب العربي في الغالب ذعراً وهلعاً شديدين أمام النقد (الهجاء في المخيال الجمعي التقليدي)، وينبسط للمديح والاطراء ويستزيدهما، لأن الذات الفردية لدينا – نحن العرب جميعاً – هشّة مدجنة بالقيم والمتعاليات. إنها ذات ضعيفة ضعف قيمة الفرد في ثقافتنا المعاصرة، لا تستند إلى قيم ذاتية صلبة تقيها من هجوم الخارج، وتجعلها قادرة على التصدي بقواها وثوابتها الداخلية.

الذات الفردية في مجتمع قائم على القمع المركّب (عائلي، أخلاقي، ديني سياسي) ما تزال مغمورة تحت ركام من الفعاليّات السلطويّة لذلك يظلّ الخارج هو مجال انتعاش كيانها المشروخ.

ستكون الكتابة، إذاً، ثوباً يغطي عري الذات. ثوب يتفنّن كل واحد في تزويقه وتحسينه لأنه الواجهة البراقة لذات غير متصالحة مع ذاتها، فلا تفلح هذه الكتابة في كسر القيم التي تؤسسها الرؤية الاجتماعية، وفي اقتحام مجال الداخل: مجال الرغبة وافتتان الذات بعلاقتها الصدامية مع نفسها وهي تتشكّل عبر حركتي الهدم والبناء ضمن عمل مراجعة دائم لايهدأ.

ويرى الباحث أن الاقبال على كتابة السيرة الذاتية خطوة هامة يخطوها الكاتب باتجاه ذاته بهدف اكتشافها ومعرفتها أولاً، ثم تملكها وتغذية وقودها. منبع الكتابة والعنصر الأول للعمل الابداعي. ويقول: «ليست كل (أنا) كاتبة واعية بذاتها وبنوعية حضورها في العالم». لأن الكتابة يمكن لها أيضاً أن تكون ضرباً من الهروب من الذات والاحتماء بالخارج، وسعياً إلى تغطية عريها إذا ما كان هاجسها استجداء الاعتراف وبلوغ المجد والشهرة، أو المناصب. صحيح أن كل عمل يعمله الإنسان يكون موجّهاً إن قليلاً أو كثيراً بالرغبة في الحصول على الاعتراف، غير أنه عندما تتحوّل هذه الرغبة إلى هاجس أساس يطغى على الرغبة في التحرّر وممارسة الوجود على نحو مستقل ومبدع عبر طقس الكتابة، فإن الأنا الكاتبة ستعمل كل ما في وسعها لتفادي نار المواجهات، الداخلية منها والخارجية. عندها تتحول الكتابة من رغبة في التحرر إلى استلاب، لأن الذات وهي تتوهّم بلوغ تحققها عبر ما يمنحه لها الخارج من اعتراف ومكافأة وتكريس، تكون في الواقع قد ذهبت شوطاً في متاهة الاغتراب. وسيكون عليها تبعاً لذلك الانقياد إلى قوانين النجاح التي تحدّد خارجاً عنها، ضمن مؤسسات الأخلاق والدين والأيديولوجيا والسياسة. فلا بد لها إذاً من الحرص كل الحرص على عدم الاخلال بشروط الانضباط لمرجعيات ذلك الخارج وعدم التجاوز، والتطاول على متعالياته.

ويرى الباحث أن الكتابة ضمن هذه الشروط ستكون عملية استنزاف لطاقات الذات (طاقات الاختبار الذاتي والتحفّز والتطلّع)، وتواطؤاً مبيداً مع الخارج ضد التدّخل.

والكاتب العربي- عند الباحث- يعيش داخل مجتمع ذي بنية قمعية بامتياز. هذه البنية تمارس على الأفراد قمعاً مركّباً متعدد الأوجه تعدّد المؤسسات التجميعية: العائلة، العشيرة، المؤسسة المهنية، الأخلاق،

الدين، الدولة. وبالرغم من بعض التغيرات البنيويّة التي طرأت على انتظام النسيج الاجتماعي بحكم ظهور المدن الكبرى، وبروز بعض القطاعات الصناعية، وتغيّر العلاقات المهنية ضمن أنماط جديدة للانتاج، وتفكك الروابط القبلية والعشائرية (وإن نسبياً في بعض الأقطار)، وبروز الدولة كمعطى سياسي وإداري ذي حضور جديد نوعياً، فإن منظومات العائلة والأخلاق والدين لم تفقد سلطتها التقليدية، ولا شيئاً من قدرتها على محاصرة الأفراد ومراقبتهم ومحاسبتهم وإخضاعهم للأنماط التي تحددها لسلوكياتهم ونمط تفكيرهم.

إن هذه المؤسسات المتعدّدة والمتجاورة، في نوع من المفارقة التاريخية أحياناً، لم تدخل في تناقضات حاسمة كان من الممكن أن تمنح الفرد هامشاً للتملّص من سطوتها، بل إنها، وضمن هوية اجتماعية غائمة لم تتحدّد ملامحها بوضوح بعد (فلا هي رأسماليّة بورجوازية، ولا هي إقطاعية، ولا هي ليبرالية، ولا هي تسييرية كليانيّة، ولا هي تقليدية، ولا هي حديثة) قد أسّست ضمن هذا التجاور المسخ تحالفاً مشبوهاً وغير طبيعي، غايته إحكام المحاصرة على الفرد والفئات وضمان الثبات والركود. بل إن سلطة المراقبة قد تشدّدت وتوطدت أكثر بحكم تنامي قدرات الدولة على التدخل السريع والمنظم والدقيق عبر أجهزتها الإدارية المستحدثة والإعلامية والتعليمية التي اقتحمت على الأفراد حميميتهم وصارت حاضرة حضوراً مكثفاً لم تكن تعرفه في عصور ماضية.

ويرى الباحث أن تضافر مساعي هذه المؤسسات المتعددة من أجل المراقبة، قد أعطاها قدرة فائقة على محاصرة ونبذ الناشز والمختلف، وتحييد كل الحالات التي تتجرأ على السباحة ضدّ التيار، أو على إظهار التفرد الذي يعني لدى المخيال الجمعي العربي فعل انشقاق وعصيان واتيان للبدع.

ثم يرى الباحث أنه في السيرة الذاتية يدخل عامل الاعتراف كعنصر من ضمن عناصر أخرى عديدة: إنها كشف عن مجموع أفعال وسلوكات

وأفكار وتجارب ليست كلها بالضرورة «مآتم» و«ذنوباً». وبما أن الحياة تمنحنا فرصاً عديدة لاتيان الأخطاء، وتمنحنا فرصاً أخرى لعدم الانضباط إلى قوانين الزجر والتأطير، وأخرى لممارسة رغائبنا والتملّص مما يكبّل أو يعيق تلك الممارسة. وبما أننا نضعف وننهزم ونتراجع ونخون ونطمع، خاضعين في ذلك كلّه إلى الآليات المعقّدة للحياة وإلى شرطنا الإنساني، وإلى التفاعل الحيّ والمتنوّع والثري مع الحياة. وفي كلمة، بما أننا نحيا على هذه الأرض المشعّة بالخير والشرّ والخطايا والأعمال الجليلة كبشر، لاكملائكة أو كآلهة معلقة في السماء، فإن مسيرتنا هذه ستكون بالتأكيد حافلة بشتى أنواع التناقضات المتنوعة والثريّة. غير أن مسألة احتضان هذه التجربة في تنوّعها وتعدّد أوجهها لن يكون عملاً سهلاً بالنسبة لمن لايمكن رؤية تمجدّ الحياة وتحتفي بها في تنوّعها وانفتاحها على كل أبعادها. إن موقف المسؤولية الواعية تجاه التجربة الشخصية للحياة مسألة رؤية للعالم ولعلاقة الكاتب بالحياة وبذاته: علاقة صدق تجعل الإنسان قادراً على احتضان الحياة والذات في أبعادهما المتعددة، احتضاناً مسؤولاً لا يقدر عليه من لم يكن قد تملك ذاته تملكاً يجعله قادراً على مواجهة العالم بعري الذات؛ ببهائها.

ثم يتساءل الباحث: هل سيشذّ الكتّاب عن النمط السلوكي السائد في مجتمعهم ليكونوا على استعداد لجعل الذات قادرة على الخروج إلى العالم ببهاء عريها ومواجهته بتجربتها المتفردة؟. وقبله: هل يمكن للفرد «الذي لايوجد إلا كخطيئة داخل المجتمع العربي» أن يكون قادراً على مواجهة العالم بعريه الذي هو عاره في المنظور الجمعي؟. وفي معرض إجابته يعلن شكّه الشديد، وإلا لمَ لايفتحون أمامنا تلك الدهاليز المقفلة؟. ثم يعترض على مقولة أن حياة الكاتب الشخصية وعذاباته وآلامه وأشياءه الحميمية ليست ملكاً للعموم، ذلك لأن هذا يتعارض مع مفهوم الكتابة من حيث علاقة الذاتي والمعاش بالمكتوب: وعما يريد الكتاب من وراء فعل الكتابة، وعما ننتظره نحن منهم.

إصدارات جديدة

فئران بلا جحور

قبل الدخول في روايته الجديدة يضعنا الكاتب العربي الليبي أحمد ابراهيم الفقيه بصورة الظروف والملابسات التي كتب فيها روايته هذه(٤) فنكتشف أنه بدأ نشر الفصول الأولى منها في مجلة «الرواد» الأدبية عام ١٩٦٧ في الأشهر الثلاثة التي سبقت «نكسة» حزيران / يونيو/ من ذلك العام. ومع أن الرواية لا علاقة لها بموضوع «النكسة» بصورة مباشرة، غير أن الظروف التي نتجت عنها والمزاج الذي وجد الكاتب نفسه فيه أسهمت في تعطيل صدور هذه الرواية مكتملة في كتاب لمدة تزيد على ثلاث وثلاثين سنة، فعندما بدأ بنشر الرواية في «الرواد» تباعاً، لم يكن بين يدي الكاتب غير مسودة لها يتولى تبييض فصولها «كل فصل على حدة»، متخذاً من النشر حافزاً ودافعاً لأداء «هذه المهمة الثقيلة».

وقعت «النكسة»، فلم يجد في نفسه أية رغبة لكتابة أو تبييض أو نشر أي شيء، خاصة هذا النوع من الكتابة الإبداعية البعيدة عن مقاربة الأحداث الساخنة التي يعيشها الوطن العربي، أو التعبير تعبيراً مباشراً عن الإحساس بالصدمة التي هزت معظم مثقفي هذا الوطن.

ثم أهمل الكاتب مشروع روايته لسنوات متلاحقة حيث انقطع لدراسة المسرح في العاصمة البريطانية نتيجة حصوله على بعثة لهذا الغرض. وقد كان من الصعب على الكاتب، بعد سنوات على الهزيمة

الخزيرانية، أن يعود لاستكمال نشر الرواية لفشله في العثور على مسوداتها؛ وقد شعر بالإثم نحو نفسه وأهله الذين حاول تسجيل فصل من فصول كفاحهم ضد قسوة وظم الطبيعة وتقلبات المناخ الصحراوي وصعوبة الظرف التاريخي. لهذا كان يعاود الكرة من جديد ولكن دون نجاح كبير، كما يخبرنا بذلك في كلمة خاصة به.

التجربة التي تتناولها أحداث الرواية قريبة من وجدان الكاتب، بل لصيقة به، لأنه كان، فيما يبدو، شاهداً من شهودها. بل إنه ليعترف أنه كان في العاشرة من عمره حين كانت تحدث الهجرات من أجل لقمة العيش. ولأن هذه المعطيات ظلت الشغل الشاغل والمؤرّق لوجدان الكاتب عاد ليُلزم نفسه بها ويسفحها على الورق مرة أخرى، ويصل إلى نهاية كتابتها، فيراها من ثم منشورة في كتاب يقرأه كثير من القراء في الوطن العربي ونحن منهم.

اختار الكاتب لنصه الروائي - القديم الجديد هذا - عنوان: «فئران بلا جحور»، فجاءت رواية تسلط الضوء على حقبة زمنية شديدة العنت، كان يكابدها أكثر الريف العربي الليبي في سني القحط المديدة، فيهاجر إلى أمكنة يتوقع فيها الخصب طلباً للنجاة من الموت جوعاً، وقد بدا ذلك في الرواية أنه حصل بعد الاستقلال من الاستعمار الايطالي حسبما نعلم من (الشيخ حامد أبو ليلة) الذي لايزال يحتفظ بالبندقية التي قاوم بها ذلك الاستعمار والتي يستطيع أن يصطاد بها الآن قبّرة أو أرنباً يطعم عائلته، ولكنه لايفعل لأن الجوع يتهدد العشرات الذين معه وعائلاتهم وأطفالهم وأنه واحد منهم.

في هذه الرواية استطاع أحمد ابراهيم الفقيه أن يؤكد على البطولة الجماعية لجماعة الجياع والمحتاجين، فانتفت الشخصية التقليدية التي نسميها «الشخصية المركزية» أو المحورية» في العمل الفني، واستبدلت بشخصية المكان ومعطياته كافة، في كلّ من مستوييه الذي فوق الأرض والذي يحتل باطنها.

الكاتب من مواليد قرية واقعية، لاروائية، اسمها «مزدة» تقع جنوب طرابلس الليبية، وهذه القرية هي التي ستتم الهجرة منها بسبب الجوع إلى قرية أخرى بعيدة عنها لأيام على الرواحل الحيوانية طلباً للشبع أو لسدّ الرمق على الأقل.

والفقيه، ابن «مزدة» الواقعية هذه. درس في كل من طرابلس الغرب - التي أسميتها الليبية - والقاهرة ولندن. حصل على شهادة الدكتوراه في الأدب العربي الحديث عن الأدب القصصي في ليبيا من قسم الدراسات الشرقية بجامعة أدنبرة، وقد أصدر عدداً من الكتب في مجالات الرواية والقصة والمسرحية والمقالة والبحث، وله أعمال روائية عدة وقصصية كذلك.

وفي هذه الرواية استطاع الفقيه كذلك إثبات قدرته الفنية على إضاءة بؤر حالكة السواد في حياة الجماعات والأفراد، وعلى تمكنه من أنسنة القوارض والحشرات والدواب والكلاب. لقد جعل للنمل «مدينة» - التراث يسميها «قَرية» - لها ملكة وقصر وخدم وحشم وحراس وأبنية طابقية. كما جعل للفئران مندوباً يجيء ليعزّي جماعة النمل بما حلّ بمدينتهم من تدمير بفعل أقدام وحوافر أظلاف وأخفاف القافلة التي حطت رحالها فوق مدينتهم، مثلما جعل لكلاب (جندوبة) - قرية الهجرة - مندوبة حسناء، جاءت تستوضح أمر وجود الكلاب التي ترافق القافلة المهاجرة. وقد بيّن الصلة شبه العضوية والمصيرية بين الإنسان وحيوانه، الجمل مثلاً، حين رسم لنا العلاقة بين الشيخ حامد وجمله الذي أنقذه من الموت المحتم غداة داهمته عاصفة رملية عاتية في قلب الصحراء، حيث ترك الشيخ حرية الخلاص من هذا المصير إلى الجمل، فإذا به ينقله إلى بئر في كبد الصحراء، يرتوي منها ثم يتابع به إلى الطريق المؤدي إلى «مزدة». لكن الشيخ يضطر الآن لإعطاء الأمر بنحر هذا الجمل ليصير طعاماً لأناسي القافلة الذين أوشكوا على الموت جوعاً.

يتمّ هذا كله بتوازٍ أنيق بين الأخيولة والواقع، تنقله لغة موّارة بالحياة، ذات جمل مقتضبة، ترسم مشاهد غاية من التكثيف، تعطي القارىء ما يودّه منها دون أيما شعور بالإلحاح بالمطلب، ودونما أي ملل أو سأم، أو حتى مجرد التأفف.

شخوص الرواية- على جماعيتها- يمثلون وجودهم الفعلي في مسارح أحداثها. الإنسان، والحيوان الأهل، والقوارض والحشرات، والنبات كذلك. حتى إن «مرزوق» كلب عمة (مريومة) صاحب الصوت الأجش بفعل تقدمه بالسن، يستعيد كامل حيويته حين يقابل المندوبة الحسناء التي أوفدتها كلاب (جندوبة) للتعرف على الكلاب المهاجرة، أو الوافدة إلى هذا المكان؛ لأن كلابه «ماكانوا يعرفون أن هناك من أبناء جنسهم أحداً غيرهم في الدنيا، فهم هنا لا يسمعون عادة غير عواء الذئاب التي تجوب البراري والشعاب البعيدة». وستكون المندوبة شديدة الفرح وهي تعرف- من كلاب مزدة- أن لأبناء جنسها مكانة متميّزة بين حيوانات الدنيا وقد استطاعت عبقرية الكلاب أن تعقد صداقة تاريخية مع ذلك الكائن الجبار، الذي اسمه الإنسان، الذي هو مصدر الكوارث والأهوال، فضمنت سلامتها وسلامة نسلها إلى آخر الدهر.

«واقترب مرزوق بوجهه من وجه المندوبة الجميلة قائلاً: «أبشري يا زينة بنات الكلاب، وافخري بأبناء وبنات جنسك، فالكلاب هم أكثر الكائنات حدباً وحناناً على بعضهم، وثقي أن لقاء كلاب الجنوب بكلاب جندوبة سيكون يوماً مشهوداً في التاريخ، وهو يوم نحس وشؤم على الذئاب التي لن تذوق طعم الراحة بعد اليوم».

وإذ تعبّر المندوبة «بوجهها النحيل الوسيم، وعينيها (ذاتي) الوميض الساحر، وصوتها الحنون الرقيق، عن امتنانها بما رأته وسمعته وثقتها بمستقبل العلاقة الحميمة التي تربط بين أبناء موطنها وبين القادمين من

الجنوب» يرسم لنا الكاتب الصورة التالية لكلب العمة (مريومة): «بعيون شبقة نظر إليها مرزوق، وقد بدا لعابه يسيل، وجسمه يرتعش كأنه مصاب بالحمى، في حين كان عدد من الفئران يرقب المشهد في صمت وترقّب». / ص٤٣.

تبدأ الرواية بملاحظة الشمس التي وصلت إلى نقطة «هي تماماً منتصف السماء» واستقرارها في هذا المكان، لترسل أسهمها النارية حتى أحالت رقعة الأرض الرقعة تحت رحمتها إلى شريحة شواء يفوح منها الاحتراق. وقد بين الكاتب أن هذه الوقعة تخلو من أي ساكن لها سوى «الجربوع»، ذلك النوع من الفئران ذي الساقين الخلفيتين الطويلتين الذي لايمشي إلا قفزاً، ولهذا سمّاه أهل الريف «أبو السيقان».

هذا الضرب من الفئران، حسب الرواية، شكّل في هذه الرقعة الأرضية مستعمرة كبيرة منذ أجيال، ولا تكاد تجاور سكان هذه المستعمرة إلا أقليات أجنبية محدودة، أكثرها خطراً وإزعاجاً لجماعة الفئران «الأفاعي والثعابين» التي تدفعها الشمس الحارقة إلى الهياج فتندفع بعصبية وتشنّج حتى يصادف الواحد منها جحر فأر، يولج نفسه فيه اتقاء للسياط اللاهبة، فيغادره صاحبه مذعوراً من باب النجاة الذي كان قد هيأه من قبل لمثل هذه الطوارىء كيلا يغدو وليمة مع عائلته للثعبان الغازي أو الأفعى الغازية.

اسم هذه البقعة من الأرض «جندوبة» كما ألمحنا من قبل وهي التي نتعرّف على اسمها هذا للمرة الأولى في الصفحة / ٧/ من الرواية؛ وها هي قافلة قوامها خمسة رجال وثلاثة حمير وأربعة كلاب وحصان واحد وعدد قليل من الجمال وأربعون كائناً بشرياً من رجال ونساء وأطفال تحط رحالها في هذا المكان وفقاً لاختيار شيخ القافلة (حامد أبو ليلة). جاءت هذه القافلة من قرية (مزدة) حسب الصفحة / ٣١/ إلى جندوبة هذه، فسارع أفرادها للانهماك في إنزال الأحمال عن ظهور رواحلهم. ولقد عرفنا من أسماء النساء (زينب) بنت الشيخ حامد، والعمة (مريومة) الوحيدة إلا من ولدها

(ميلود) الرجل بعقل طفل، وحمارها، وكلبها المسن الذي يحمل اسم (مرزوق) والذي ذكرنا بعض شأنه مع «مندوبة» كلاب جندوبة الحسناء! .

في الصباح الباكر يفيق رجل تقدّمه الرواية باسم «القبطان» ينام ويصحو بلباسه العسكري الوحيد. يصعد مرتفعاً من الأرض ونظر باحثاً عن الزرع الذي آن حصاده والذي ستعمل القافلة فيه مناجلها لصالح أصحابه مقابل أجر يستطيعون به الحصول على الطعام. فيرى حقولاً امتلأت بهذا الزرع وهي تميس وتتأوّب بانتظار القطاف، فيمتلىء فرحاً وهو يسارع إليها، وإذ يصير على بعد قريب منها تدفعه نشوة الفرح بالخلاص من الجوع إلى إغماض عينيه ومدّ ساعديه أمامه والسير ببطء نحو الزروع حتى إذا غدا في عمقها ترك لأصابعه حرية مداعبة السنابل، سوى أن الأصابع لا تعثر على واحدة منها، فيفتح عينيه وينشر «يا ألطاف الله» زرع بلا سنابل؟. فيعود إلى خيمة الشيخ حامد محطّماً وهو الذي يعمل في هذه الخيمة على إشعال النار وتهيئة الشاي ودعوة الرجال لمجالسة الشيخ، فيجد أن الشيخ ومن معه من الرجال يخططون لمقابلة أصحاب الزروع للتفاوض معهم على إيجار الحصاد. يجلس القبطان في زاوية من الخيمة دون أن يقوم بواجباته المعتادة، فينظر إليه الشيخ والرجال معاً ويستفسرون منه عمّا أصابه فيخبرهم بالنبأ الصاعق، فيصابون بالذهول. وعن طريق أحد الرجال وهو الحاج أبو حمامة) ندرك أن هذا الأمر لا تفعله إلا الجرابيع / ص٢٢/ .

ولأن المصاب جلل حقاً فإن الشيخ حامد يقترح أن يتفرّق أناسي القافلة في كل الاتجاهات بحثاً عن زرع لم تحصده الفئران. ولقد انسحب هذا الأمر حتى على (عامر بن شيحة) الذي آثر الالتحاق بالباحثين، مضحّياً بذلك الانفراد الذي كان ممكناً بزينب التي بقيت وحدها في المكان، لاسيما أن الشيخ حامد قد وعده بالزواج منها.

ينضم ليلاً إلى القافلة شخص اسمه برهان، يسمّي نفسه «الفقيه» ويسميه عبد العالي «النبي الدجال» / ص٤٦/ بينما يكون عبد العالي قدْ عرض ليلاً على زوجته (فاطمة) الانسحاب من القافلة للفشل المعيشي الذي

وجدوه في جندوبة التي «كانت أرض الخير والبركة» فأمست الآن «جندوبة المنكوبة» حسب الصفحة / ٣٦/ .

فاطمة- التي بلا أولاد- ترجىء زوجها إلى الصباح وتغفو، لكنّ عبد العالي لاينام. . الأمر الذي يجعله يركب جمله ويذهب به بعيداً لجلب الماء من البئر وإذ يرى الخيمة الجديدة يدرك أنها لبرهان- النبي الدجال- ويعتقد أنه جاء وراء فاطمة. وتخبرنا الصفحة / ٤٨/ أن برهان يعرف باسم «الفقي برهان» وقد جاء إلى القافلة ومعه أمه (سدينة)، وأحضر معه أيضاً أخته الأرملة وابنتيها / ص٤٩/ . وسيقوم هذا بالأذان لصلاة الفجر وسيصير إماماً .

الحاجة خديجة، زوجة الشيخ حامد، حصلت على صفة «الحاجة» منذ خمسة عقود يوم كانت في السابعة من العمر. كان والدها ضريراً يقرأ القرآن فأرسله الوالي العثماني ليقرأ للحجيج بموسم الحج، فأصطحب الضرير ابنته (خديجة) لتقوده في المكان، ومنذ ذلك التاريخ صارت تُعرف بـ (الحاجة)، وحين عادت تقاطرت إليها النسوة يسألنها أن تصف لهنّ الحرم والكعبة وجبل عرفات، وهي حتى الآن تلبي هذه الأسئلة، لاسيما أنها المرأة الوحيدة بين جميع نساء القرية التي ذهبت إلى الحج، وقد زادها مكانة على مكانتها هذه أنها حفظت عن والدها ما تيسّر لها من القرآن الكريم، وقد شرعت تتلوه في مجالس النساء.

تزوجت الحاجة من الشيخ حامد ولم ترزق منه إلا بالبنات، رغم تضرعها بأن ترزق بصبي، لكن لحكمة يريدها الله لم تحصل على الصبي، وقد زوّجت بناتها جميعاً ولم يبق منهن إلا زينب المخطوبة قولاً لعامر بن شيحة؛ وها هو - تبارك فضله- ينعم عليها بولد جاءها عن طريق كبرى بناتها أسمته (علي) تبركاً باسم والدها. ولأن لابنتها أولاداً آخرين فقد أخذت الحاجّة هذا الطفل فور الفطام ليعيش معها / ص٥١/ .

تعوّد عليّ ألا ينام إلا على حكاية تحكيها جدته. هذه الليلة شغلت الجدة عنه لبعض شأنها، فأخذ الولد مكاناً له خارج الخيمة وراح ينكش الأرض بخشبة بحثاً عن جذر عشبة «التميرة» ذات الحبيبات الحلوة اللذيذة التي تستبطن الأرض. وبعد أن فرغت الجدة من شأنها وصلاتها ودعائها سعت إليه وقادته إلى النوم. فطلب الحكاية المعهودة فقصت عليه حكاية «الفأر وأم بسيس» وهي أن «أم بسيس» انتزعت من الفأر ذيله فصار غير قادر على حضور الاحتفالات والرقص بالأفراح، وحين طالبها بذيله قالت له إنها أخذت منه ذيله لأنه سرق حليبها الذي كان معداً لإفطارها، وقالت: إذا أردت ذيلك فأعد لي الحليب، وأفهمته أنه موجود عند العنزة. فيذهب إلى إلى العنزة فتطلب مقابل الحليب أن يأتيها بنبق السدر لتأكله فتعطيه الحليب، فيذهب إلى السدرة فتعتذر عن العطاء إلا إذا جاءها بالماء... وهكذا يعيش الفأر في دوامة تلفه زوابعها من مكان إلى مكان ولا يصل إلى غايته إلا بعد أن يكون (عليّ) قد أغفى في فراشها.

مع الفجر تصحو الحاجّة للصلاة فتجد أن علياً قد صحا هو الآخر، وها هو يطلب الخشبة ليعاود بها التنقيب عن جذور العشبة ذاتها، ولكيلا تفوتها الصلاة تسرع في تلبية طلبه ثم تحرم في صلاتها، وهي مسكونة بإدراكها مسؤوليتها، كزوجها، في جلب هؤلاء الذين يتضوّرون جوعاً إلى هذا المكان من أجل الرزق دونما جدوى. لهذا نجدها ترفع يديها ضارعة بهذا الدعاء:

«إنّ ما يحتاجه الواحد منا يا الله، هو كسرة من خبز الشعير يسدّ بها رمقه ويقيم بها أوده، هذا كل ما يحتاجه مهما كان عمره، كبيراً في السن كالعمة مربومة، أو صغيراً كحفيدي علي، كسرة خبز هذا كل شيء، كسرة

خبز لكل فرد، فلا تحرمنا أيها الرب الكريم منها، ولا تقفل أبوابك دون دعائنا، إن الأمر لك من قبل ومن بعد ولك الحمد والشكر إن منعت أو أعطيت.» / ص٥٧/ .

بينما كان الرجال، بعد أن فرغوا من صلاة الصبح أمام خيمة برهان، يتذاكرون فيما بينهم كيف السبيل إلى الخلاص مما هم فيه وقد أقبل عليهم اليوم الرابع دون أن يجدوا شيئاً سوى سنابل بلا حبوب وأن الأيام القابلة أعظم، أقبل عليهم القبطان يطلب من الشيخ حامد أن يوافي الحاجّة خديجة إلى الخيمة فوراً، فينهض الشيخ مستريباً من هذا الطلب المفاجىء الذي لاعهد له به، فيمضي مسرعاً وهو يستعيذ الله من شرّ الغفلة، لكنه يفاجأ حين يصل بأكوام من السنابل الذهبية تملأ حيّزاً من الخيمة، ويعلم أن الصغير علي عثر عليها في باطن الأرض وهو يبحث عن جذر «التميرة»، فيسجد الشيخ لله شاكراً مثلما كانت الحاجة قد فعلت من قبل حين فاجأتها السنابل بعد أن انتهت من تضرّعها وبكائها.

طبعاً من الواضح أن الكاتب لم يجعل الأمر يحدث على هذا النحو بتأثير من الضراعة أو الدعاء. لكنه جعلهما مساعدين للعمل، ذلك أن الصبي يريد الحصول على الجذر الذي يبحث عنه من «التميرة» فاعترضت طريقه السنابل المرصوفة في باطن الأرض بصورة هندسية عجيبة، فراح يبعدها عن طريقه بأن يملأ القفة منها ويفرغها في الخيمة ثم يعود إلى عمله من جديد.

يدعو الشيخ الرجال إلى خيمته فيجيئون متجهمين كما تركهم قبل قليل فيطلب من القبطان أن يقدم لهم دَوْر الشاي فلا تنفتح نفوسهم له

لانشغالهم بمصائر عائلاتهم وأطفالهم، وهنا يخبرهم الشيخ بأن الله قد منّ عليهم بالفرج، وها هو الرزق أمامهم، فينظرون إلى السنابل بذهول حقيقي، وحينئذ ينطلقون حيثما وجدت الجحور لاستخلاص السنابل منها. ثم أخذوا يشوون بعضها ويفركونه، لاسيما الطرية، ذات اللون الأخضر الباهت الذي خالطته حمرة النضوج وصهد الشمس الذي يمتاز بمذاق لذيذ لاتكشف عنه إلا النيران. فيأكل منه الأطفال حتى الامتلاء وكذلك النساء والرجال، وقد انتهت الآن محنة الجوع التي كانت تهددهم، وقد وجد أهل النجع أنفسهم، دون ترتيب أو إعداد، طرفاً في حفل بدأه مسعود الذي يطلقون عليه لقب الروماني وهو أشهر عازف (مقرونة) في مزدة ثم تتالت الاحتفالات بتوالي أيام العمل التي نظمت الآن بطريقة منهجية لاستخراج الرزق الوفير من باطن الأرض / ص٧٩. وعبر الاحتفالات ستقدم الرواية المزيد من العادات والتقاليد الشعبية المحلية والغناء والرقص.

بعد النكبة التي ألمّت بالفئران أخذت هذه تدافع عن وجودها، فتغير ليلاً على الخيام لتستعيد ما تستطيع من السنابل إلى جحورها الجديدة، فيضيق أهل النجع ذرعاً بهذا الكر والفر، فيسعى الحاج أبو حمامة لجلب القطط للمساعدة في المقاومة إلا أن ذلك كان عسيراً لبعد المسافة، وإذا هم يفاجأون برجل يقبل عليهم بملابس تبين المكان الذي جاء منه، فيدخل مسلّماً ومقدماً نفسه: «أخوكم يونس من أولاد جبريل / ص١٠٢/ ونفهم أنه جاء من (بير حكيم) وأن هؤلاء يأكلون «الجرابيع» التي لايسمونها بهذا الاسم، بل هي كالأرانب تماماً، ويطلب المجاورة. وبالفعل يقيم يونس وآخرون من أولاد جبريل رجالاً ونساء في الطرف الآخر من المكان، فتبدو النساء سافرات الوجوه نقيض نساء (مزدة)، وتظهر منهن امرأة اسمها (رابحة)

تحسن قراءة الرمل والتنجيم، يتم بعد ذلك زواج الفقي برهان برابحة هذه، وفي هذا الزواج تتّحد بادية الشرق ببادية الغرب / ٢٣٧/ في المصاهرة.

لايعكر صفو العيش إلا حادثتان أولاهما هجوم الذئاب على زينب وعامر وقد دافعت عنهما كلاب مزدة باتحادها مع كلاب جندوبة ضد الذئاب دفاعاً شرساً، لدرجة جعلت (مرزوق) كلب العمة مريومة يلقي خطاباً بجمع الكلاب يعلن فيه أن «وراء كل كلب عظيم كلبة» / ص٢٢٩ في إشارة منه إلى حبه الجارف للمندوبة الحسناء. حادثة زينب وعامر مع الذئاب هذه أثارت الأقاويل في الطعن بكل منهما، لكن العمة مريومة- وهذا توكيد من الكاتب لأهمية المرأة في حركة الوعي- أطفأت فتنة الأقاويل وحقنت أم البريئين حين فسرت وجودهما في المكان النائي وصراعهما مع الذئاب بمساعدة الكلاب بأن ذئباً هاجم زينب وهي في طريق عودتها من العمل إلى الخيمة فقاومته بالحجارة فصرخ مستنجداً فأنجدته بقية الذئاب فصرخت زينب فسمع صراخها عامر الذي كان ينقب عن السنابل في جحر ليس بعيداً فخف لنجدتها وحدث عراك مرير أدمت الذئاب صدره وعنقه ووجهه وكذلك فعلت بزينب حتى تمت نجدتها من قبل الجميع بالمشاعل وانتهى الأمر. ولذلك وجدنا الحاج أبو حمامة ينسحب أمام هذا التبرير المنطقي وهو الذي كان يريد أن يقتل كلاً منهما غسلاً للعار.

الحادثة الثانية كانت أشد وأطغى وهي أن سيلاً جارفاً مفاجئاً، رغم تنبؤ رابحة به، يأخذ في طريقه كل ما يصادفه من حيوان أو نبات أو جماد فيلجأ الناس إلى المرتفعات تاركين كل شيء عدا أنفسهم. ولا يملكون إلا أن يهنّئوا أنفسهم بالسلامة، وقد استبشروا خيراً عميماً بهذا السيل في القابل من الأيام لدرجة أن العمة مريومة زغردت لمقدمه إلا أنها بكت فرحاً حين

افتقدت ولدها (ميلود) ثم رأته يستقر فوق غصن شجرة وينجو من السيل . ووقتئذ ارتفعت الضحكات عالياً ، خاصة حين أطلق الفقي برهان اصطلاح «شعير الجرابيع» على ما جنوه حتى مجيء السيل الذي جرفه منهم / ص٢٤٧/ حيث نهاية الرواية .

حفلت هذه الرواية ، عن طريق مسألة الجوع المحور الرئيسي فيها ، بالعديد من المفاصل الرئيسة في التاريخ الليبي الشعبي المقاوم للاستعمار ، ومنها معركة جندوبة التي هم فوق أرضها الآن . وها هو أحد المقاومين الحاج أبو حمامة ، الأخ غير الشقيق للشيخ حامد ينظم التنقيب عن السنابل ويرسم الخطط لمقاومة الجرابيع ويؤكد على ضرورة سرية الحركة فيما يعملون لئلا يتسرب شيء منها للآخرين .

أحداث الرواية كثيرة ، وقد تمكن الكاتب من إقناع قارئه بكل ما أراد ، وترك له حرية الأخذ بأي من جانبيها ، الأفقي ، أي الحكائي أو الشاقولي ، أي الترميز ، أو بهما معاً . وهي عموماً قابلة للاسقاطات السياسية والاجتماعية لا سيما في جانبها الفانتازي .

ختاماً أرى أن «فئران بلا جحور» نص يقدّم رواية عربية بحق ، بيئة وتطلعاً ومعالجة .

* * *

إحـــالات

١ - مجلة (الصدى). س 2. ع 2000/5/ دبي.

٢ - البيطار، د. زينات «بول غيراغوسيان، عظمة اللون ورشاقة الخطوط»، عن كتاب «التعبير بالألوان» الصادر ضمن سلسلة «كتاب العربي» ٣٩/ ٢٠٠٠/ الكويت.

٣ - مجلة (الكرمل). ع 61. /1999 فلسطين.

٤ - روايات الهلال. ع ٦١٦ نيسان / أبريل/ ٢٠٠٠/ ج.م.ع/ القاهرة.

* * *

كتاب الشهر

الديمقراطيات
أنظمتها - تاريخها ومتطلباتها

ميخائيل عيد

نسمع كلمات داوية، نرى فورانا على السطح وتبقى الأعماق ساكنة وفاترة... تتغير أشخاص الذين يديرون الأمور وتبقى الغايات واحدة... وفي كل زمان وفي كل مكان تصير الديمقراطية واجهة لا أكثر... تتعدد تسميات مناهج الحكم وتتباين لكن الحدود بينها لا تكون صلبة، وأحياناً لا يكون لها وجود...

يرى بعضهم أن الديمقراطية هي المثل الأعلى الذي لا يطال، أو هو الجنة الموعودة غير الموجودة، ويرى آخرون أنها أخطر الأكاذيب التي اخترعها البشر ... فالمافيات في اكثر البلدان ديمقراطية هي التي توظف «الحاكمين» فمن الذي سيحمي القوانين من هؤلاء الحاكمين ...

إن الجدل قائم وسوف يظل وقد يزداد احتدامه ... وسنسمع الكثير من التفسيرات والتبريرات والصحيح «يبرر نفسه» ولا يحتاج إلى هذا الصخب كله ... ومع ذلك قد تحصل في «الديمقراطية على شيء إذا تخليت عن شيء ... وفي الديكتاتورية تخسر كل شيء ... ويبقى السؤال: هل ثمة حدود صلبة بين ديمقراطية هؤلاء وديكتاتورية أولئك؟

كتاب «الديمقراطيات-أنظمتها-تاريخها ومتطلباتها» يطرح الأسئلة ويناقش وجهات النظر ويقرأ التاريخ ... ومن هنا تأتي أهميته ... وهو من تأليف أوليفه دو هاميل وترجمة الاستاذ علي باشا ... قد صدر عن وزارة الثقافة في دمشق أواخر عام١٩٩٨ .

يوضح المؤلف في المقدمة أنه يريد أن يدرس أصول «عناصر النظرية السياسية الديمقراطية». «فالأفكار والملاحظات تتركز على تنوّع صيغ وأشكال الديمقراطية، على شروط إقامتها، وعلى الصعوبات التي تعترض نموّها وتطورها، أي باختصار على المشكلة السياسية الماثلة في نهاية هذا القرن»(ص٣). وهو يعلن ان تقويماته خاضعة للنقد «لأني لا أعرف سبيلاً آخر سوى الحوار وتبادل النقد لجعل التفاهم والمودّة ينميان ويتقدمان»(ص٤).

عنوان القسم الأول هو «أنظمة الحكم وأساليبها-نظرية تنوع مؤسسات الديمقراطية» والمؤلف يرى هنا أن «بريطانيا العظمى» تقدم النموذج «عن الديمقراطية الدستورية» لكونها «ابتكرت قواعدها الرئيسية. ولكنها تُستبعد من الأسلوب الدستوري الحديث والمعاصر ...»(ص١٠)

والديمقراطية الانكليزية «تعتمد تماماً على الأغلبية في تعيين الأشخاص الذين سيتولون الحكم»(ص١٢) والناخبون يختارون «حزباً يتولى الحكم» وتكون له الأغلبيـة المطلقـة» في مجلس النواب» ويحق للحزب أن يقيل رئيس مجلس الوزراء ... فهو قد اختير «كزعيم للحزب من قبل حزبه»(ص١٧) إنّ رئيس الوزراء يتمتع بالقوة دون أن يكون مطلق الصلاحية» إنه يرأس الحكومة «ويديرها كمؤسسة، ويرأس سياسياً الحزب الذي يتمتع بالاغلبية»(ص١٨) ويجلس «رئيس المعارضة» مقابل «رئيس الوزراء في مجلس العموم» ويستشيره رئيس الوزراء «في المسائل الهامة المتعلقة بالدفاع وبالسياسة الخارجية، وهكذا فإن رئيس المعارضة يشكّل، بمفرده، مؤسسة قائمة بذاتها»(ص٢١).

عنوان الفصل الثاني هو «نظام الحكم الرئاسي والاتحادي-الولايات المتحدة» فالولايات المتحدة «وهي البلاد الحديثة العهد، لديها أقدم دستور ما يزال ساري المفعول». وقد صمد «بفضل عدة عمليات إعادة نظر جرت عليه، سميت تعديلات»، وصمد هذا الدستور لأنه مقدس في قارة تتسم بالعنف وباتباع أسلوب التوافق والتراضي بين جميع الأطراف». فالروح الامريكية هي التي أوجدته وأتاحت له أن «يحفظها ويُبقي عليها»(ص٣٠). وكان الرواد المؤسسون يريدون إقامة ديمقراطية في الوقت «الذي كانوا يخشونها فيه»(ص٣١). «فإنشاء الولايات المتحدة سيؤدي إلى إيجاد سوق وطنية واسعة». وإذا انتقلت البضائع بحرية «فسوف ينتج عن ذلك اقتصاد متنوع وزيادة كبيرة في الغنى والثروات»(ص٣٢).

إن إحدى المزايا «الخاصة الهامة لنظام الحكم الاميركي» تعود لوجود سلطتين «مستقلتين، كل منهما ناتجة عن الاقتراع العام» وهما الرئيس والكونغرس.. «إن قوة السلطة التنفيذية هي الشرط الأساسي لوجود حكومة جيدة»(ص٣٣) ... والرئيس «يصبح بموجب الدستور، القائد الأعلى للجيش ...» وفي ما مضى كان أعضاء «مجلس الشيوخ» يذهبون إلى

«البيت الأبيض ليقدموا النصيحة والمشورة، وقد أصبحوا يقصدونه لكي يتلقوا النصائح والتعليمات»(ص٣٥). «والرئيس المتربع في الموقع الأعلى، هو شديد القوة في المواقع الدنيا»(ص٣٦). ومجلس الأمن القومي «يقدم النصائح والمشورة للرئيس بكل ما يتعلق بالسياسة الخارجية والدفاع». ويوجد فيه الرئيس ونائب الرئيس وسكرتير الدولة ووزير الدفاع ورئيس هيئة الأركان ومدير وكالة المخابرات العامة... الخ(راجع ص٣٧) «وإلى عدم تنظيم العمل البرلماني يضاف فقدان النظام لدى الجهات الحزبية» «وعدم الانضباط في التأييد قديم ومزمن، كما أن الثقافة والتقاليد التي تعتمد الأغلبية لا وجود لها» وتأتي «مجموعات أصحاب المصالح لتعقّد اللعبة». ويبلغ عدد مراكز النفوذ «اللوبي» «ثمانمائة وخمسين ألف» مركز(ص٣٩).

أما بشأن الرقابة الشعبية فالأمر «يتعلق مع ذلك بصورة مزيفة لفكرة جيدة جداً»(ص٤٤) وللرئيس «المنتهية مدة ولايته امتياز خاص»(ص٤٥) أما بشأن الرقابة القضائية» فإن «القانون يحدده الدستور، والسلطة تحددها الحقوق، والسياسيون يضع لهم الحدود القضاة، كل القضاة» وقد اسند الاميركيون لمحاكمهم «سلطة سياسية واسعة». لكنهم «قلصوا مخاطر تلك السلطة» والرقابة لا تمارس «إلا عند حدوث نزاع أو خلاف»(ص٤٩-٥٠) وكل ممارسة حسنة «كأداة ديمقراطية، يمكن أن تتعرض إلى الاستغلال وإلى انحرافات لا تخطر على البال»(ص٥١).

إن الاميركي يقدم هويته مع ذكر ولايته ثم قد يضيف مهنته أو دينه. والمبدأ الاتحادي يعني وجود «ولايات تتعايش معاً محافظة على هويتها وسلطتها في التنظيم والادارة الذاتية» وتتمتع «ببنية فوقية مشتركة»(ص٥٤). وأية صلاحية «لم تُسند نصاً وبشكل صريح إلى الدولة الاتحادية فهي تعود حكماً إلى الولايات التي يضمها الاتحاد»(ص٥٦). والدولة المركزية «لا تسيطر ولا تتصرف إلاّ بـ(٥٥٪) من النفقات العامة في الولايات المتحدة»(ص٥٧)

ويسأل المؤلف هل «أسلوب نظام الحكم هذا هو قابل للتصدير؟» وما الذي «نريد أن نقلده؟» ثم يسأل «هذا النظام، هل هو مرض؟» ويجيب «على الأرجح أنه كذلك، لأنه يستمر ويدوم» ثم يعدد تناقضات النظام من محاسن وسيئات. . فعجز ميزانية الدولة العظمى «يسدده الآخرون ...» (ص٥٩).

عنوان الفصل الثالث هو «ديمقراطية التوافق-سويسرا» وسويسرا «هي الشكل المناقض لبلجيكا، لأن جماعات متعارضة تتعايش فيها بالتوافق. والنجاح في ذلك يعود إلى عوالم تاريخية، وهو يعود أيضاً إلى المؤسسات ذات الأصالة العالية التي زودت نفسها بها». «فالسلطات موزعة ومتآلفة». «والجهاز التنفيذي موسع يتبع طريقة الإدارة الجماعية ...» (ص٦٣) ويعترف الدستور السويسري باربع «لغات قومية هي الالمانية، الفرنسية، الايطالية والرومنشية، وبثلاث لغات رسمية هي الثلاث الأولى». وهي متساوية (ص٦٧). وتلتزم سويسرا «بالمبادئ الهامة للنظام الاتحادي» (ص٦٨) والمؤسسات السويسرية «تعطي مجالاً واسعاً للاستفتاء» (ص٧٠) «والمبادرة الشعبية تسمح لشريحة من الشعب أن تقترح مراجعة شاملة أو جزئية للدستور» والاستفتاءات «تحتل موقعاً مركزياً تماماً في الديمقراطية السويسرية» (ص٧٢). وتمتص «الديمقراطية السويسرية الخلافات والنزاعات بين الأحزاب بتنظيم التسوية وإقامة الوفاق بينها». والخاصية المميزة لنظام الحكم الاداري «تكمن في جماعية السلطة التنفيذية» والمجلس «الاتحادي لم يسبق له أن تجدد بكامله أبداً» (ص٧٩). والمسمى رئيساً للاتحاد «يقتصر عمله على ترؤس الجلسات، ولا يتمتع بأية سلطة على زملائه. وعلاوة على ذلك فهو يتبدل كل سنة» (ص٨٠).

في الفصل الرابع كلام على «الديمقراطية الخاضعة للمراقبة-المانيا». وبداية يسأل المؤلف: هل «وصل «هتلر» إلى الحكم بصورة مشروعة؟» ليصل إلى القول إن «احترام الشرعية لا يجب أن يطرح كمعيار مطلق. .»

ليسأل من ثم «كيف نتصور حينئذ تأرجح وانقلاب واجب الطاعة إلى حق التمرد، وحتى إلى واجب الانتفاض والثورة؟» ومن سيقرر «بهذا الحق الطبيعي السامي؟»(ص٨٥) مع العلم أن الحقوق الأساسية هي البداية والنهاية وعلى السلطة أن تحميها وتنميها». والدستور الالماني يبدأ بالاعلان «أولاً عن كرامة الانسان»(ص٨٧) والحقوق الاساسية «تحدد أيضاً حقوق الافراد»(ص٨٩). والقانون الأساسي «يطالب الموظف بالالتزام بالديمقراطية ويفرض عليه النضال في سبيلها». وتحتل «السلطة القضائية موقعاً حاسماً في حماية الحقوق الأساسية»(ص٩٠). والتعددية الألمانية «هي قبل كل شيء جغرافية، إذ إن السلطة مقسمة بين «الحكومة الاتحادية» «وحكومات المقاطعات» ولتقاسم السلطات «أهمية كبيرة»(ص٩٢). لكن القانون «الاتحادي يفسخ قانون المقاطعات التي يضمها الاتحاد»(ص٩٤). وتساهم «الاحزاب بتكوين إرادة الشعب السياسية. وتأسيسها حر. ويجب أن يستجيب نظامها الداخلي للمبادئ الديمقراطية. وعليها أن تقدم بصورة علنية بياناً عن مصادرها المالية»(ص٩٧). وتتمتع «الأغلبية في مجلس «البندستاغ» بسلطات حقيقية، الأمر الذي يسمح للرقابة البرلمانية أن تُمارس بصورة جدية»(ص١٠١).

وكما في بريطانيا «فإن الرئيس الذي أتى عن طريق الانتخابات يمكن أن يُستبدل بدون انتخابات. فالمسؤولية السياسية تكون أمام الحزب المتمتع بالاغلبية»(ص١٠٢) ومستشار الاتحاد «هو أيضاً رئيس التحالف أو الائتلاف الذي يتولى الحكم»(ص١٠٣)

عنوان الفصل الخامس هو «اليابان»... «وكان لا بد من القاء القنابل الذرية على «هيروشيما» و«ناغازاكي»» لارغام اليابان «على الهدنة والسماح للأميركيين على أثر انتصارهم، بأن يفرضوا دستوراً ديمقراطياً–المبدأ الدستوري فيما بعد القنابل الذرية بشكل من الأشكال»(ص١٠٨). وصار كلٌ «يصحح ويعدّل على هواه» وهذا يؤكد «أن الديمقراطية ما هي، بشكل

واسع، سوى واجهة ... » «مع حداثة اقطاعية ... »(١٠٩) وقد وجب النص في دستور «المستقبل» على أن «يستبعد ليس حروب الغزو والاحتلال وحسب، ولكن أيضاً حرب الدفاع المشروع المسند الى اليابانيين السابقين الذين كانوا يبررون كل عدوان يقومون به بالدفاع المشروع المذكور». ومع ذلك صارت اليابان اليوم «إحدى القوى العسكرية الأولى في العالم»(ص١١٠) فالعملاق «اقتصادياً لا يمكن أن يظل لزمن طويل قزماً سياسياً وكسيحاً أو مقعداً عسكرياً»(ص١١١) واضافة إلى فرض «الدستور» على اليابان «تتّهم النزعة الفردية الغربية المدمرة للأخلاق وللتقاليد اليابانية»(ص١١٢)

«اقتبس الدستور الياباني عن الولايات المتحدة مراقبة دستورية القوانين ... » ويمنح النظام «رئيس الحكومة وسائل قيادة ديمقراطية الأغلبية على الطريقة البريطانية»(ص١١٤). «وخارج نطاق السياسة يبدو المجتمع والثقافة معادين للديمقراطية . . » وثمة حزب يكاد «يكون وحيداً من وجهة، ومن جهة أخرى لا وجود له» لأنه «ليس سوى مكتب لتسجيل أرباب العمل الذين يمدّونه بالمساعدات المالية للمحافظة على بقائه»(ص١١٥). وهو «يضم من الزعماء بقدر ما يشمل من أجنحة ومجموعات» وهي «تقوم بالتفكير وبوضع البرنامج». وتستفيد الأقلية «من تقاسم المكاسب»(ص١١٦). والواقع هو: ثمة «حكم «كونفوشي» يتولاه الشيوخ المسنون» فنصف الزيجات تفرض «على الفتيات من قبل عائلاتهن». فالامبراطورية هي «امبراطورية التقاليد، والديمقراطية «تكاد تكون قشرة فارغة»(ص١١٧). «وتبدو قاعدة الحق والقانون في اليابان غير لائقة وكريهة . . »(ص١١٨) ورجل السياسة «يعمل كوسيط للشركات لدى الدوائر البيروقراطية». «ولاشيء أغرب على العقلية اليابانية من المساواة بالحقوق»(ص١١٩).

عنوان الفصل السادس هو «النظام البرلماني وحكم الأحزاب- ايطاليا» . . ثمة قول تحت العنوان هو «السماء تمطر يا حكومة اللصوص! والسفينة تمخر عباب اليم ... »(ص١٢١) ثم خريطة ايطاليا، كما في الفصول الأخرى، ثم «قائمة صغيرة بمفردات الديمقراطية الايطالية» . . وأولها «روح محلية» ثم «مافيا» نابولي تليها «مافيا» جزيرة صقلية ... ومنها «لقد وضع القانون فلنجد الثغرة» و«نواب متمردون» و«الأيدي النظيفة» و«نرى بعضنا في السجن . . » الخ . . راجع من ص١٢٣ إلى ص١٢٦)

ومظاهر العجز في ايطاليا ناجمة عن كون «السلطة غير مخصصة . فهي إذن مقيدة» . والسلطة «التنفيذية تخطئ بسبب ضعفها، والتشريعية بسبب قوتها المزيفة» . «السلطة ليست مخولة لأحد أبداً من قبل الشعب»(ص١٢٧) والسلطة «التشريعية مجزأة» و«متوسط بقاء حكومة من الحكومات في السلطة منذ بدايات الجمهورية الأولى هو أقل من سنة»(ص١٢٩) «ولكن بطانة الحكومة قوية» . والمناصب «تُشترى كي تدر الأرباح»(ص١٣١) . وكان ملك الصناعات «يستخدم رجال السياسة أو الأحزاب كما يستخدم المرء سيارة الأجرة (التاكسي) ويدفع أجرة المشوار لإيصاله من مكان إلى اخر»(ص١٣٢) . والرئيس الايطالي «يبدو وكأنه نصف-ملك رمزي، ونصف-وسيط يحتل أحياناً النقطة المركزية في نظام متفجر جداً»(ص١٣٥) . وأعظم مظاهر النجاح في ايطاليا «لا تتوقف على المؤسسات، بل تعود إلى ديناميكية المجتمع رغم مظاهر ضعف نظام الحكم ... »(ص١٣٦) فالحياة السياسية تبدو مستقرة مع انها «لا تكف عن التحرك» . «وفي الأوقات الاستثنائية، كما في الأوقات العادية يقيم النظام دولة القانون ويسهر عليها . والمحكمة الدستورية هي إحدى المحاكم الأكثر ابداعاً في أوروبا ... »(ص١٣٩)

عنوان الفصل السابع هو «الملكية الديمقراطية-اسبانيا» فقد ألفت إعادة «توطيد الديمقراطية في اسبانيا» «التنافر التقليدي والحرفي، بين الديمقراطية

والملكية» وقد أقيمت الديمقراطية بفضل الملك. والملك كان «قد اختير من قبل الحاكم الفرد «الديكتاتور»(ص١٤٣) وقد تمفصلت «الدولة والجماعات المتمتعة بالاستقلال الذاتي من جهة، وتكريس حقوق الانسان من جهة أخرى»(ص١٤٥). «يستند الدستور إلى وحدة الأمة الاسبانية التي لاتنفصل، وطن مشترك لجميع الاسبانيين غير قابل للتقسيم»(ص١٤٦) وحقوق الانسان والمواطن «تفرض على جميع السلطات العامة»(ص١٥٠) ومجموعة الحقوق «تقابلها مجموعة من الضمانات»(ص١٥٣). والمحكمة هي المنظم «القضائي للعمل المعياري والقانوني للسلطات العامة». ورئيس الجمهورية «يسهر على احترام الدستور»(ص١٥٤). وسلطات «الملك هي شكلية حصراً» وغير ذات تأثير(ص١٥٦) ونظام الحكم الاسباني «نظام برلماني احادي. فرئيس الدولة لا يقوم إلا بدور رمزي، رغم أهميته». ومجلس النواب «يتحكم بالسلطة التنفيذية». ومجلس الشيوخ «يستطيع إقرار التعديلات أو أن يعلن اعتراضه بـ «الفيتو»(ص١٥٧) «إن عقلنة توزيع الصلاحيات في نظام الحكم البرلماني أتاح وجود أسلوب يعتمد على حكومة قوية ولكنه لا يضمن ذلك»(ص١٦١).

«إن استقطاب الأغلبية يتيح الاستقرار على رأس الحكم». وقد نجحت اسبانيا «بتحقيق معجزة الانتقال من الحكم الفاشستي الجديد إلى ديمقراطية الأغلبية»(ص١٦٤).

في الفصل الثامن «النظام الرئاسي-فرنسا» يضع المؤلف تحت العنوان مباشرة قول ماكس ويبر: «لا يوجد سوى خطيئتين في السياسة: عدم الدفاع عن أيّة قضية، وعدم شعور المرء بمسؤوليته»(ص١٦٥).

لقد أراد ديغول «إقامة دولة لها رئيس، يؤمن الاستقرار والاستمرارية في إدارة البلاد وتوجيه السياسات الوطنية الهامة». لكن الشعب «لم يتجمع وراء رئيسه، فيما عدا بعض المناسبات والظروف الحربية»(ص١٦٧). ومع ذلك «أصبح النظام الرئاسي المتمتع بالأغلبية يشكّل حقيقة الجمهورية

الخامسة وذلك ضد رغبات مؤسسيها»(ص١٦٨) وتبقى فرنسا «الديمقراطية الوحيدة المستقرة على ثنائية الانتخابات الحكومية»(ص١٧١). وحين تشهد «الانتخابات فوز أغلبية جديدة، فإن تناقض الأغلبيات يجب أن يجد حلاً»(ص١٧٣). والنظام هنا «ليس متناظراً. إذ إن الرئيس يستطيع حل المجلس، أما المجلس فلا يستطيع إقالة الرئيس ... »(ص١٧٤).

«والنظام «النصف-رئاسي» يمكن أن يكون ضعيفاً إذا كانت السلطات الرئاسية محددة أو محيّدة، وقوية اذا كان لدور الرئيس قيمة كبيرة». وبلقائه مع الحزب «الحائز على الأغلبية» «تتحقق القوة الكلية للسلطة العليا»(ص١٧٦) ومع ذلك يجب ألا تقضي المكتسبات «على التفكير بالنقد وعلى القيام باصلاحات دستورية»(ص١٧٨). ويجب «إحكام وضبط الديمقراطية التي تتولى الحكم عن طريق اعادة توطيد الديمقراطية تتيح إجراء المداولات والنقاش»(ص١٨٣).

عنوان الفصل التاسع هو «التحليل الاستراتيجي ودراسة الصفات المشتركة للمؤسسات» وهنا يعرف المؤلف كلمة «نظام» فيقول «تطلق كلمة «نظام» على مجمل القواعد الدستورية. والمعايير التي تسمح بالتمييز بين عدة نماذج من الأنظمة تستند على القواعد المتعلقة بتنسيب وبإقالة السلطات ... »(ص١٩١) وفي اسلوب هيمنة الحكومة «تكون هنالك أغلبية مستقرة تحكم تحت رعاية رئيسها، رئيس الوزراء، وفي الأسلوب الرئاسي تتوطد الحكومة المستقرة تحت رعاية الرئيس الذي انتخبه الشعب. وفي الأسلوب البرلماني تنتج الحكومة غير المستقرة عن تحالف لم يعينه الناخبون وليس له زعيم غير منازع أي لا جدال حوله»(ص١٩٢).

إن «الاقتراع الذي يعتمد الأغلبية يؤدي إلى تشكل قطبين، إن لم يكن إلى تشكل حزبين»(ص١٩٤). والحق بحل المجلس يفترض أن صاحبه «يستطيع ممارسته حسب تقديره» إن مجرد «عملية الحل تساهم في توفير الاستقلال الذاتي لمن يقرر هذه العملية»(ص١٩٥) ويختلف المنهج أو

الاسلوب «تبعاً لعدد الضغوط أو الضوابط الناجمة عن نظام الحكم. .»(ص١٩٧) «والحياة السياسية لا تستطيع أن تُحقق بكل دقة القوى المحتملة في النظام، بل تستطيع أن تحد منها»(ص١٩٩).

ونصل إلى القسم الثاني من الكتاب وعنوانه العام هو «تاريخ فرنسا الدستوري-صعوبة توطيد الديمقراطية» وعنوان الفصل العاشر هو «الثورة نظام الحكم المفقود»(ص١٧٨٩-١٧٩٩) ويستهل المؤلف الفصل بقول بول فاليري «إن الثورة، أية ثورة، تعمل في يومين عمل مائة سنة، وتفقد في سنتين عمل خمسة قرون»(ص٢٠٣) ثم نقرأ تاريخاً موجزاً للثورة الفرنسية وتحليلاً لتلك الثورة وللميادين التي اجتاحتها وجددتها-إذ كانت ثورة قضائية «لأن الاستئثار بسلطة اتخاذ القرار نيابة عن الجميع يعتبر انتهاكاً لشرعية «النظام القديم» ويضع الأساس لحقوق جديدة. وثورة فلسفية ... »(٢٠٥) وقد بدأت يوم ١٧ جزيران١٧٨٩ هي لم تنته كما يزعم بعض المفكرين. . فهي التي اعطت «فرنسا الحديثة نظام حكم كرّس بشكل دائم مجمل مبادئ ثورة١٧٨٩: ليس المساواة المدنية وحسب، بل والحرية السياسية»(ص٢٠٦) «ولم تجرؤ الثورة على تطبيق النظام البرلماني. ولم تتجنب الثورة الدكتاتورية البرلمانية»(ص٢٠٧) ونوقشت مسألة «الجمع أو عدمه بين المناصب الوزارية والولاية البرلمانية»(ص٢١١) وقد استخلص ميرابو من المناقشة حكمته المشهورة: «فاليعقوبيون عندما يصبحون وزراء، لن يكونو وزراء يعقوبيين». وقد أكد بارير: «إن السلطة التنفيذية ستظل على الدوام عدوّة للسلطة التشريعية»(ص٢١٣).

ومع الحرب «بلغت النزاعات ذروتها. والمهاجرون، الذين كان بينهم شقيق الملك، كانوا يقفون الى جانب الاجانب ضد فرنسا»(ص٢١٤). ثم أخذت الثورة «تميل الى الاختفاء باعتبارها وسيلة لاقامة نظام جديد عن طريق القانون... »(ص٢١٥) وكان ذلك «زمن المفارقات المأساوية». وقد دخلت الثورة مرحلتها الشعبية «ولكن بدون الشعب، «الذي عاد إلى بيته»

كما قال ميشليه»(ص٢١٦). والدستور الأول «الذي أقره الشعب بنفسه لن يصبح ساري المفعول في أي يوم من الأيام»(ص٢١٨) وكان سان جوست يقول: «ليس للشعب سوى عدو جدي واحد هو حكومته»(ص٢١٩) وقد وضع اليعقوبيون دستوراً يكرس سيادة الشعب... «وسيحظى هذا الدستور بمصير ايديولوجي استثنائي لم يسبق له مثيل». وبدا وكأنه «يوفق بين الفكرة الثورية والفكرة الديمقراطية» وظل محتفظاً «بخصبه وغناه» مع أنه لم يطبق... (ص٢٢٠) فإلى «الذريعة العسكرية والحرب تضاف الشرعية الثورية... » «فمن العبث أن نريد ثورة بدون ثورة... »(ص٢٢١) «وتعمل عدم الدقة وعدم التدقيق في الأمور على إتاحة حصول الاستبداد المطلق».

«أما جمهورية المساواة، التي تتسم بالفضيلة والنضال، الجمهورية الثورية فقد انتهت»(ص٢٢٣) «وكان مكتوباً على النظام الجديد أن يفشل أولاً بسبب الرجال» (كما قال لاشاريير... وبين المدراء «كان يوجد أذكياء، وكان يوجد شرفاء، ولكن لم يكن الأذكياء هم الشرفاء»(ص٢٢٧) ومن كان لا يبيع نفسه كان يعيش بمشقة وصعوبة، باستثناء المدراء»(ص٢٢٨).

عنوان الفصل الحادي عشر هو «ردود الفعل وأنظمة الحكم غير القابلة للبقاء»(١٨٠٠-١٨٧٠) ويبدأ بنداء القناصل: «أيّها المواطنون، لقد توقفت الثورة عند المبادئ التي بدأت بها: وهي لذلك قد انتهت»(ص٢٣٣). «ولكن نابليون بونابرت هو ابن الثورة، وهو لا يلغيها، إنه يوقفها» وقد كان «على الدوام شخص واحد يجسد السلطة في القمة، دون أن يكون قد حصل عليها عن طريق انتخاب نافسه فيه أحد» ولم يكن يقنع «بسيادة رمزية... »(ص٢٣٥) وقد حافظ نابليون «على ما هو أساسي في الثورة: المساواة المدنية. وأوقف أسوأ ما فيها في نظر الكثيرين: الفوضى في الحكم، الهيجانات الشعبية من الأسفل، والفساد المنتشر دون حدود في الأعلى»(ص٢٣٦). «والغريب في الأمر أن الانقلابيين يحبون التستر باللباس الشرعي». وكان سييس يرى أن «السلطة تأتي من الأعلى، والثقة

تأتي من الأسفل»(ص٢٣٧). أما توكوفيل فيرى «أن الفرنسيين يميلون بفطرتهم الى السلطة: وهم لا يحبون الحرية مطلقاً، والمساواة وحدها هي وثنهم المعبود. والحال هي أن بين المساواة والاستبداد روابط خفية»(ص٢٤٠). «والحكم الفردي الذي يعتمد على الاستفتاء الشعبي يصبح أيضاً عبارة عن فوضى سياسية في السلطة»(ص٢٤١).

واراد نابليون تكريس الوراثة «ومرة أخرى صدّق الشعب على ذلك. وقدجمعت الكلمات، بالتورية والتلميح بين الماء والنار»(ص٢٤٢) ثم «تحوّل المجد إلى مغامرة، والانتصارات إلى كارثة»)ص٢٤٤) وعاد لويس الثامن عشر، عادت «النقيصة مستندة على ذراع الجريمة» وصافحت يدا قاتل الملك يدي «شقيق الملك ...» وكان يجب أن تحدد بكل حكمة ونباهة «جوانب التشدد وجوانب التنازلات. وقد حصل ذلك، ولم يحصل بشكل شديد السوء»(ص٢٤٧). وبعد التوفيق بين المبادئ كان «يجب تنظيم السلطات العامة»(ص٢٤٨). وقيدت السلطة التشريعية «فالملك وحده هو الذي يقترح القانون، والمجالس ليس لها سوى حق «التوسل إلى الملك أن يقترح قانوناً»» هو «يضع الأنظمة والقرارات والأوامر من أجل تنفيذ القوانين والمحافظة على «أمن الدولة»»(ص٢٤٩) وحددت العلاقات: «إن شخص الملك مصون ومقدس. ووزراؤه مسؤولون»(ص٢٥٠).

وظهر «التردد في مجال التطبيق العملي». «إن العيب الملازم لكل تغيير دستوري يعود إلى العناية الكبرى التي تبذل لتسوية مشاكل الماضي بدلاً من التطلع إلى مشاكل المستقبل»(ص٢٥٣) وقد بقي الشك قائماً «بشأن الدور الحقيقي الذي يعود للملك ...»(ص٢٥٥) وانقسم المتمسكون بالمقاومة إلى يسار ووسط ويمين(راجع صفحة٢٥٦)... وقد قيل: «كان نابليون يريد إنهاء الثورة فعلّقها. أمّا غيزو فكان يريد انهاء الثورة، ولكنه أيقظها..» وتكررت «الخيبات والفشل»(ص٢٥٧) فكلمة «اخوة» الجميلة لم تستطع أن توحد الراديكاليين واليساريين «فقد تفرقوا بل تمزقوا فرقاً

وجماعات، وكلٌّ منهم كان يخشى أن يسبقه جاره» وتكاثر «القادة» ولم يوجد زعيم حقيقي. وحل التسامح حيث يجب التشدد وحل التشدد حيث يجب التساهل(راجع ص٢٥٨). وخلال «أربعة أشهر انتقلت باريس من «الأخوة» إلى الحرب الأهلية»(ص٢٥٩). وحدثت المجابهة بين السلطات.. وكان السؤال: «كيف سيتفاهم رئيس «بونابرتي» مع مجلس ملكي للعمل على السير بدستور جمهوري وعلى تطبيق هذا الدستور؟» إن «المستحيل لا يلتزم به أحد، فالتعايش لم ينجح»(ص٢٦٥). ثم جاء «الحكم الامبراطوري الثاني أو الحكم الفردي الراسخ»(ص٢٦٦) وصارت «القوة الكلية للدولة ولرئيسها» فالثورات «لم تفعل شيئاً فيما عدا تحسين هذه الآلة (آلة الدولة) بدلاً من تحطيمها»(ص٢٦٧). والحكم البونابرتي «يعتبر نفسه عبارة عن سيطرة الدولة على المجتمع». وقد فرضت الدولة البونابرتية «النظام على المجتمع الثوري والمساواة على المجتمع الرجعي»(ص٢٦٨). ومن ثم «من الحكم الامبراطوري إلى الهزيمة»(ص٢٧٢) «إذ إن الحرب قد أسقطت مرة أخرى كلَّ شيء. وكانت تلك الحرب عبثية وغير معقولة»(ص٢٧٣) «وانتهى أيضاً زمن الملكيات. وأوشكت الثورة على الانتهاء، وأخذت تتوقف عند المبادئ التي بدأتها»(ص٢٧٤).

في الفصل الثاني عشر كلام على «الجمهورية ذات النظام البرلماني ونظام الحكم غير المستقر»(١٨٧٠-١٩٥٨) «فالجمهوريون الأكثر تطرفاً ضروريون لتحريك التاريخ، والجمهوريون الأكثر اعتدالاً ضروريون لتهدئة الحركة لجعلها ممكنة القبول من قبل الناس، بما فيهم سكان المقاطعات والأرياف»(ص٢٧٧). وكانت «مرحلة التحول طويلة، وانتصار مبدأ النظام البرلماني تاماً»(ص٢٨٠).

ونقرأ شيئاً من التاريخ... ونجد أن «الديمقراطية التي ظلت على الدوام مكرسة ليست، مع ذلك، سوى ديمقراطية مصادرة»(ص٢٨٩) فقد تطورت «سلطة مجلس النواب الوهمية، هذا المجلس الذي كان يتزايد انقطاعه وبعده

عن الشعب، الذي كان يدعى فقط لتعيين اللاعبين للعبة لا يشارك هو فيها»(ص٢٩١). وكان الجمهوريون «لكي يثبتوا سلطتهم» يخرقون، أحياناً «بعض مبادئ الحقوق الأساسية»(ص٢٩٢). «وتنتقل السلطة من اليسار الفائز في الانتخابات إلى اليمين المهزوم، وعلى الدوام عبر المنفذ الذي يسمى تعسفياً: «اتحاد وطني»(ص٢٩٥). وأصبح التناقض عميقاً بين الأحزاب «الراغبة بإقامة نظام برلماني يتفق ومصالحها، عصري وحديث حقاً...» وبين ديغول «الذي يرغب بتزويد فرنسا بنظام حكم قوي، ديمقراطي حقاً ولكنه يحمل الطابع الشخصي» وأصبحت عمليات «التجديد ذات مدى محدود»(ص٢٩٧-٢٩٨) «وبمفارقة كبيرة أصبح الحزب الوحيد الذي خسر الانتخابات هو وحده الذي يحكم فرنسا»(ص٣٠١). وكانت الجمهورية الرابعة كالجمهورية الثالثة «وقد أضيف لها الطريقة النسبية في الاقتراع... وبعبارة أخرى، الإبقاء بشكل دائم على مظاهر العجز»(ص٣٠٦).

وجاء «منديس فرانس» ليعلن: «إن المسائل والاسئلة المطروحة على البلاد خطيرة بلا شك، ولكنها بسيطة. ويكفي أن تكون معطياتها معلنة بوضوح، وأن تكون الخيارات محددة لكي تبدو الحلول، بما فيها من ميزات ومخاطر، ولكي يكون كل واحد قادراً على الاختيار»(ص٣٠٧).

«وساءت الأمور بعد ذلك كما هي الحال دائماً. وكان على «منديس فرانس» جانب من المسؤولية...»(٣٠٩)

الفصل الثالث عشر عنوانه «فيشي» أو نظام الحكم غير المقبول»(١٩٤٠-١٩٤٤) فالشرعية والقانونية «لا تتطابقان دائماً، والخضوع للقانون لا يمكن أن يكون بدون حدود بالنسبة لمن يدافع عن الحرية»(ص٣١٦). ومع المقاومة صار النظام القانوني «غير قانوني،

والمعارضة غير القانونية أصبحت سلطة شرعية ثم سلطة حاكمة بفعل الأمر الواقع» . تلك هي الحال في ما «يتعلق بالحق أو القانون الذي يتحكم به مزيج معقد من الواقعية والشرعية . . »

«كان نظام «فيشي» رجعياً، بكل معنى الكلمة ... »(ص٣١٨) «وقد قُبل وظل مقبولاً خلال فترة طويلة من الزمن» وعلينا أن «نميز بين تصرفات وألاعيب الحاكمين وعواطف ومشاعر المحكومين» وقد فضل كثيرون «ذهب وزارة العدل على مبادئ الحق والقانون»(ص٣١٩) . وكان «كل يوم يمر يصبح فيه «بيتان» اكثر خضوعاً إلى «لافال» و«لافال» اكثر خضوعاً للعدو الذي يحتل البلاد» . وكان «بيتان يقول إنه يهب شخصه لفرنسا، ولكنه كان يهب فرنسا لشخصه»(ص٣٢١).

وحدث «الالتباس بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية»(ص٣٢٣) وأضيف إلى «السلطة الحكومية سلطة رئيس الدولة التشريعية، وهي مركزية لم يسبق لها مثيل منذ عهد الثورة الفرنسية»(ص٣٢٤) ونظم التدخل المباشر والصريح من قبل رئيس الدولة الفرنسية «في السلطة القضائية ... » ولأن «الجمهورية في مضمونها كانت قد اختفت من الوجود، فلم يعد من السوء في شيء أن تزول وتحذف حتى من اللغة التي تستخدمها السلطة»(ص٣٢٥) . ومع رجعية نظام فيشي فإن المؤسسات «خضعت وتقبلت ذلك وطبقته»(ص٣٢٧) . وكانت «الدولة الفرنسية تقوم هي بنفسها بالتجاوزات بدلاً من أن تترك الجلاد ينفّذ لها جرائمها وآثامها»(ص٣٢٨) .

وما يلفت النظر في الفصل هو أن المؤلف يتحمس جداً لليهود ويذكر اضطهاد الآخرين وكأنه خطأ ما لا أهمية كبيرة له!

القسم الثالث من الكتاب له عنوانان هما «ديمقراطية تتولى الحكم وتؤمن بالمداولة والحوار» و«متطلبات الديمقراطية الحديثة» وعنوان الفصل الرابع عشر هو «الديمقراطية سلطة مكونة بصورة مشروعة». يقول المؤلف: «سنوجز عدة الاف من السنين ببضع كلمات: لقد عاش الناس منذ نشأتهم في مجموعات. ، هذه المجموعات كونّت مجتمعات. وحصلت المجتمعات لنفسها على سلطة. ثم تحولت السلطة الى دولة. وقد استندت الدولة أو استمرت وحافظت على بقائها عن طريق الرضا والقبول» ثم زودت السلطة بالمؤسسات. فالدولة «سلطة ذات مؤسسات ...»(ص٣٣٧) وقد تم «تجسيدها في صورة رئيس» «وحق الضبط والسيطرة هو العنصر الحاسم والامتياز الأسمى للدولة، وهو طابعها وعلامتها المميزة» وهي تطلب لحسابها الخاص «احتكار العنف الجسدي المشروع»(ص٣٣٨) وهي «سابقة ومتقدمة زمنياً على الديمقراطية الحديثة. وسابقة عبر الزمن للحداثة»(ص٣٤٠). والرباط النظري «بين الدولة والقبول ليس إلزامياً. فدولة ما يمكنها أن تفرض قوتها على سكان ما دون موافقتهم». وقد قال تاليران «يمكن عمل كلّ شيء بواسطة الحراب، فيما عدا الجلوس فوقها»(ص٣٤٢).

وثمة دستور بالمعنى المادي ودستور بالمعنى الشكلي. . وبالمعنى المادي «يشمل الدستور مجمل القواعد المتعلقة بإنابة وممارسة السلطة السياسية». وبالمعنى الشكلي «ليس الدستور سوى مجموعة القواعد المكرسة بالشكل الدستوري، منتظمة في نص أو بضعة نصوص خاصة، ولها قيمة تفوق جميع المعايير الأخرى ...»(ص٣٤٤) وجميع الدول أو اكثرها تعبر عن التزامها «بالديمقراطية الحديثة ولكن ليست كلها ديمقراطية»(ص٣٤٥). إن

التقليل اكثر مما ينبغي من الصلابة يمكن أن يفرغ مفهوم الدستور من جوهره ومحتواه، والزيادة أكثر مما ينبغي بالصلابة يخشى منها أن تهدم البناء»(ص٣٤٦).

عنوان الفصل الخامس عشر هو «الديمقراطية التي تتولى الحكم سلطة تتمتع بالأغلبية» ومصطلح «الديمقراطية الحاكمة» يحيطنا علماً «باستحالة تحقيق الديمقراطية المطلقة، أي ممارسة السلطة بشكل دائم من قبل الشعب» وقد حدث أن المشرفين «على الديمقراطية الاكثر شمولاً يقيمون الحكم الشمولي والاستبدادي الأشد مناهضة وعداء للديمقراطية»(ص٣٥٠). والديمقراطية الأساسية، المطلقة «تفتح الطريق إلى السلطة المطلقة، باسم الشعب ولكن ضده»(ص٣٥١) واذا تجابه طرفان «فإن الذين تجمّعوا وتنظّموا هم الذين يفوزون دائماً». «وكل نظام سياسي يعتمد الأغلبية يحدث فيه التناوب على الحكم». فمعارضة «اليوم هي أغلبية الغد»، «ومعارض اليوم هو حاكم الأمس، وحاكم اليوم هو معارض الغد»(ص٣٥٥) والسلطة «تبلي وتستهلك. والسلطة التي يُحتفظ بها زمناً طويلاً تفسد وتبلى حتى أعماقها». «والسلطة التي تُغتصب وتُحتكر لزمن طويل تظل فاسدة طيلة ذلك الزمن»(ص٣٥٦). «والانقسامات الايديولوجية تضاعف النزاعات الاجتماعية وتغيرها»(ص٣٥٧). والمعارضة «هي إذن الديمقراطية»(ص٣٥٩).

عنوان الفصل السادس عشر هو «ديمقراطية المداولة والنقاش- سلطات-مضادة ومواطنون» ويبدأ المؤلف كلامه هنا بتعريف: «الديمقراطي الحقيقي هو الذي يعرف أن لا شيء له قيمة إن لم يثبت بالبرهان». والصواب «يسهل تبريره، بل هو يبرر نفسه»(ص٣٦٦) «والاعتراف المتبادل لا يعطينا أساس الديمقراطية وحسب، فهو يقدّم لنا أيضاً شرط تطبيقها

واستخدامها التدريجي المتنامي والمتوسع والمتجدد على الدوام». ومتطلبات البرهنة «لا تلتقي بسهولة ويسر مع منطق حكومة مجتمعاتنا. فالحاكمون يعتبرون أنفسهم محكومين بحالة الاستعجال والطوارئ. والمداولة تتطلب وقتاً». وغالباً ما يكون الرئيس «ميالاً لفرض ما يريد في حين أن الحجة تتطلب الاقناع»(ص٣٦٧). «ولكي لا يستطيع أحد اساءة استعمال السلطة واستغلالها، ينبغي، عن طريق ترتيب الأمور، أن تستطيع السلطة إيقاف السلطة»(ص٣٦٨) والفصل «العضوي بين الحكومة والبرلمان يحتفظ بجميع ميزاته وفضائله»(ص٣٦٩). كما ان «التدقيق، والمراقبة الواسعة لدستورية القوانين والقرارات تساهمان بطريقة أخرى بديمقراطية المداولة والحوار..» إن «الديمقراطية تغرق في خلل مؤسف عندما يحتكر الحاكمون الدولة ويستأثرون بها. وينفصل السياسيون عن المواطنين عندما يولدون لديهم الشعور بأنهم غير مسؤولين»(ص٣٧٢). إن «انتشار الفساد يُتلف روح الدولة» «ويحل النضال من أجل المناصب محل مجابهة الأفكار». «والزعيم السياسي يصبح حصاناً يُراهن عليه»(ص٣٧٣). وثمة مرض آخر هو أن «الذين يمارسون السلطة لم يعودوا يقدمون حساباً عن أعمالهم وتصرفاتهم» وعندما يجب التضحية بأحد الرؤوس «يفضلون اختيار رأس أحد كبار الموظفين» أما أحد الذين نادوا بإعادة «السلطة إلى الشعب» فقد قدم السلطة «لنفسه كما كان يفعل الآخرون»(ص٣٧٤-٣٧٥). ثم ان «الاولويات الاعلامية تفرض أحياناً على الحاكمين، وفي كافة المجالات...» واذا «كانت كبريات أقنية التلفزيون توجه اهتمامها إلى المجاعة في الصومال، فإن الولايات المتحدة يمكن أن تجرَّ الى القيام بعمل عسكري حربي وانساني واسع النطاق، بينما تستمر المذابح بكل هدوء في السودان دون أن توجّه اليها الكاميرات»(ص٣٧٦). ومع تعقد الأمور «وتشابك الصلاحيات واجراءات

التمويل» كل ذلك يجعل «السياسة لغزاً» فيفضل المواطن «أن يلتفت إلى أموره اليومية البسيطة ويهتم بها»(ص٣٧٨) واللا مبالاة «لا تترك أيَّ مكان للمواطنية»(ص٣٧٩).

وتسهل الأمور «معالجة نزاعاتنا على جميع المستويات والتعامل معها بمزيد من الحجج والبراهين وبأقل ما يمكن من الأوامر، بمزيد من النقاش والمداولة... الخ»(ص٣٨٢).

فمن سيفعل ذلك، وكيف، ومتى؟

* * *